



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**El uso y la importancia del cuy en las sociedades  
andinas a partir de las evidencias en la provincia de  
Huaral**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales,  
en la especialidad de Antropología

**AUTOR**

Pieter Dennis VAN DALEN LUNA

**ASESOR**

Dr. Román ROBLES MENDOZA

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Van Dalen, P. (2020). *El uso y la importancia del cuy en las sociedades andinas a partir de las evidencias en la provincia de Huaral*. Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología. Unidad de Posgrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

---

## Hoja de metadatos complementarios

Código ORCID del autor	0000-0002-2498-9242
DNI o pasaporte del autor	40406932
Código ORCID del asesor	0000-0001-7829-4414
DNI o pasaporte del asesor	09037437
Grupo de investigación	ARQUEOLOGÍA ANDINA Y GESTIÓN DE RECURSOS CULTURALES Y NATURALES
Agencia financiadora	Autofinanciado
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Provincia de Huaral, región Lima Provincias. Coordenadas: 11°30'S 77°12'O
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2018-2020
Disciplinas OCDE	Antropología <a href="http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03">http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03</a>





Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
**UNIDAD DE POSGRADO**

### ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, al primero del mes de diciembre del año dos mil veinte, mediante sustentación virtual a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Marcos, a horas 10: 30 am, bajo la presidencia del DR. RODOLFO SÁNCHEZ GARRAFA y con la concurrencia de los demás miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando VAN DALEN LUNA PIETER DENNIS, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología:

#### **“EL USO Y LA IMPORTANCIA DEL CUY EN LAS SOCIEDADES ANDINAS A PATIR DE LAS EVIDENCIAS EN LA PROVINCIA DE HUARAL”**

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y verificada la votación se consignó la calificación correspondiente a:

#### **C BUENO 16**

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología, al Magíster VAN DALEN LUNA PIETER DENNIS. Siendo las 12:30 pm. y para constancia se dispuso se extendiera la presente. acta y firmaron:

Dr, Rodolfo Sánchez Garrafa  
PRESIDENTE

Dr. Rommel Humberto Plasencia Soto  
MIEMBRO

Dr. Dino Teodosio León Fernández  
MIEMBRO

Dr. Román Robles Mendoza  
ASESOR



Firmado digitalmente por LYNCH  
GAMERO Nicolas Javier FAU  
20140602282 soft  
Motivo: Soy el autor del documento  
Fecha: 24.11.2020 16:17:23 -05:00

**Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO**  
Director

---

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA  
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.

Correo: [upg.sociales@unmsm.edu.pe](mailto:upg.sociales@unmsm.edu.pe), [upgccss@unmsm.edu.pe](mailto:upgccss@unmsm.edu.pe)  
Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

A la memoria del profesor yungaíno  
Javier Norabuena Meza, quien entre  
1986 y 1988 nos formó en las aulas con  
valores para ser hombres de bien, nos  
enseñó a conocer el buen desarrollo  
personal y amar nuestro Perú con sus  
variadas manifestaciones culturales.

## **RECONOCIMIENTOS Y AGRADECIMIENTOS**

En estas líneas quiero agradecer a todas aquellas personas que han hecho posible la realización de la presente tesis. A mi familia por todo su incalculable apoyo. A los docentes que en los años de estudio de doctorado fueron orientándome a moldear bien el presente trabajo. A mi asesor el Dr. Román Robles Mendoza, por su apoyo incondicional. Al Dr. Alberto Bueno Mendoza por sus acertadas orientaciones y recomendaciones.

De igual manera, quiero agradecer a todos los colegas arqueólogos (más de doscientos) que han participado en los diferentes proyectos de investigación arqueológica que he dirigido en las provincias de Huaral y Huaura, donde hemos recuperado evidencias de cuy en contextos de las culturas Chancay y Atavillos. En la aplicación y procesamiento de las encuestas han colaborado los historiadores Jhosiel Falcón y Nathaly Munibe (ambos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos); así como el Dr. Francisco Wong Cabanillas. Durante los trabajos de campo conté con la colaboración de Gerson Marcelo Mellado, Saul Rojas Flores y Tito Andrade.

A los miembros de las diferentes Comunidades Campesinas donde hemos desarrollado las investigaciones, en especial a aquellos comuneros que crían cuyes y a los especialistas en jubeo. A los propietarios de restaurantes de Huaral por colaborar con brindar la información apropiada para sistematizarlo en esta investigación. A los especialistas de Huaral, Chancay y Aucallama, por compartir con nosotros la importante labor cultural que realizan y mantienen vigente. A mi amigo Luis Chamocho, por llevarme a algunos restaurantes campestres y entrevistar a sus propietarios.

## INDICE GENERAL

Reconocimientos y agradecimientos.....	III
Indice General.....	IV
Lista de cuadros.....	IX
Lista de figuras.....	XI
Resumen.....	XXVI
Abstract.....	XXVII
 Introducción.....	 1
 CAPÍTULO 1: <b>MARCO TEÓRICO</b> .....	 7
1.1 LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA .....	7
1.2 LA SALUD DESDE LA ANTROPOLOGÍA .....	13
1.2.1 La antropología médica y los sistemas tradicionales de salud .....	13
1.2.2 Modelos de análisis de las enfermedades .....	28
1.2.3 La salud y la enfermedad en las sociedades tradicionales preindustriales.....	32
1.3 LA ANTROPOLOGÍA ALIMENTARIA .....	58
1.4 LOS ALIMENTOS COMO SÍMBOLOS.....	65
1.5 EL RITUAL.....	69
 CAPÍTULO 2: <b>CARACTERÍSTICAS DEL CUY</b> .....	 81
2.1 TAXONOMÍA.....	84
2.2 FISIOLOGÍA.....	85
2.3 CLASIFICACIÓN.....	88

2.4 ALIMENTACIÓN Y REPRODUCCIÓN.....	92
2.5 CRIANZA TRADICIONAL.....	94
2.6 LAS ENFERMEDADES.....	98
2.7 LA GASTRONOMÍA DEL CUY.....	98
2.8 LA ZOOARQUEOLOGÍA Y EL ESTUDIO DEL CUY EN EL PERÚ .....	105
2.9 COMERCIALIZACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN .....	107
2.10 SU USO COMO “CONEJILLO DE INDIAS” EN LOS LABORATORIOS..	110

### **CAPITULO 3: LA CRIANZA DEL CUY EN LA PROVINCIA DE HUARAL.....112**

3.1 LA CRIANZA DEL CUY EN LAS COMUNIDADES ALTOANDINAS DE LA PROVINCIA DE HUARAL .....	112
3.1.1 La Crianza del cuy en el pueblo de San Miguel de Vichay-cocha.....	114
3.1.2 La Crianza del cuy en el pueblo de San Pedro de Pirca.....	117
3.1.3 La Crianza del cuy en el pueblo de Inmaculada Concepción de Pasac.....	121
3.1.4 La Crianza del cuy en el pueblo de San Pedro de Huarochín.....	123
3.1.5 La Crianza del cuy en el pueblo de Santiago de Chisque.....	125
3.1.6 La Crianza del cuy en el pueblo de Ravira.....	127
3.1.7 La Crianza del cuy en el pueblo de San Juan de Viscas.....	129
3.1.8 La Crianza del cuy en el pueblo de Pacaraos.....	130
3.1.9 La Crianza del cuy en el pueblo de Santa Catalina.....	133
3.1.10 La Crianza del cuy en el pueblo de Santa Cruz de Andamarca.	134
3.1.11 La Crianza del cuy en el pueblo de Chauca.....	135
3.2 LA CRIANZA DEL CUY EN LAS CIUDADES Y CENTROS POBLADOS DEL VALLE BAJO DE LA PROVINCIA DE HUARAL .....	136

### **CAPITULO 4: EL JUBEO O SOBA DEL CUY EN LAS COMUNIDADES ACTUALES DE LA PROVINCIA DE HUARAL. IMPORTANCIA EN LA MEDICINA TRADICIONAL ANDINA .....147**

4.1 LA ENFERMEDAD EN LOS ANDES: EL ONQOY .....	147
4.2 EL JUBEO DEL CUY EN LOS ANDES .....	158
4.3 EL JUBEO DE CUY EN LA PROVINCIA DE HUARAL .....	182
4.3.1 El jubeo de cuy en San Miguel de Vichaycocha.....	184
4.3.2 El jubeo de cuy en San Pedro de Pirca .....	194
4.3.3 El jubeo de cuy en San Pedro de Huarochiri .....	198
4.3.4 El jubeo de cuy en Santiago de Chispe .....	202
4.3.5 El jubeo de cuy en el pueblo de Ravira .....	205
4.3.6 El jubeo de cuy en el pueblo de San Juan de Vicos .....	206
4.3.7 El jubeo de cuy en el pueblo de Chauca .....	209
4.3.8 El jubeo de cuy en los pueblos y ciudades de la Costa de la provincia de Huaral.....	212
4.4 SIMBOLISMO DEL CUY COMO PROCESO TERAPÉUTICO Y MEDICINAL.....	246
 CAPITULO 5: <b>EL CUY EN LA GASTRONOMÍA HUARALINA</b> .....	256
5.1 LA ALIMENTACIÓN EN LA REGIÓN ANDINA Y EN LA PROVINCIA DE HUARAL.....	256
5.2 EL CUY EN LA GASTRONOMÍA ANDINA CONTEMPORÁNEA .....	258
5.3 COCINA Y GASTRONOMÍA EN LA PROVINCIA DE HUARAL.....	264
5.3.1 Dieta y cocina en las comunidades altoandinas.....	264
5.3.2 Dieta y cocina en los poblados y ciudades costeñas de la provincia de Huaral.....	268
5.4 EL CUY EN LA GASTRONOMÍA DE HUARAL.....	275
5.5 SIMBOLISMO DEL CUY COMO ALIMENTO.....	286
 CAPITULO 6: <b>EL CUY EN LOS RITUALES ANDINOS</b> .....	291
6.1 LOS RITUALES EN LOS ANDES .....	291
6.2 LOS RITUALES CON OFRENDAS ANIMALES EN LOS ANDES: LAS OFRENDAS CON CUYES .....	302

6.3 LOS RITUALES CON CUY CONTEMPORÁNEOS EN LA PROVINCIA DE HUARAL .....	313
6.4 SIMBOLISMO DEL CUY COMO ELEMENTO RITUAL.....	319

<b>CAPITULO 7: EVIDENCIAS ETNOHISTÓRICAS SOBRE LA IMPORTANCIA Y USO DEL CUY EN LOS ANDES PREHISPÁNICOS.....</b>	<b>322</b>
---	------------

7.1 USO CON FINES ALIMENTICIOS.....	323
7.2 USO RITUAL RELIGIOSO.....	326
7.3 USO COMO INSTRUMENTO DE ADIVINACIÓN Y MEDICINAL.....	349
7.4 USOS DEL CUY DURANTE LA COLONIA A PARTIR DE LAS INFORMACIONES DE LAS CAMPAÑAS DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍA EN LA COSTA Y SIERRA DE LIMA.....	357

<b>CAPITULO 8: EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DEL CUY EN LOS ANDES CENTRALES.....</b>	<b>373</b>
---	------------

8.1 LAS EVIDENCIAS MÁS ANTIGUAS DEL CUY EN LOS ANDES Y SU DOMESTICACIÓN.....	373
8.2 EL CUY DURANTE EL PERIODO FORMATIVO (1800 – 500 A.C.).....	379
8.3 USO DEL CUY DURANTE LOS ESTADOS REGIONALES TEMPRANOS.....	388
8.4 EL CUY DURANTE LA SOCIEDAD HUARI Y SUS CONTEMPORÁNEOS .....	400
8.5 EVIDENCIAS DE CONSUMO DE CUY EN LAS SOCIEDADES TARDÍAS PRE TAWANTINSUYANAS .....	410
8.6 CONSUMO DE CUY DURANTE EL TAWANTINSUYU.....	426

<b>CAPITULO 9: EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DEL USO DEL CUY EN DOS SOCIEDADES PREHISPÁNICAS TARDÍAS DE LOS ANDES CENTRALES: CHAN-</b>	
---	--

<b>CAY Y ATAVILLOS (ACTUAL PROVINCIA DE HUARAL).....</b>	<b>438</b>
9.1 LA CULTURA CHANCAY: EVIDENCIAS DE CUY .....	439
9.1.1 Evidencias de cuy en el sitio de Cuyo.....	445
9.1.2 Evidencias de cuy en el sitio de Andoma.....	449
9.1.3 Evidencias de cuy en el sitio de Sacachispa.....	456
9.1.4 Evidencias de cuy en el sitio de Macatón.....	457
9.1.5 Evidencias de cuy en el sitio de Castillo de Pasamayo.....	468
9.1.6 Evidencias de cuy en el Puerto de Chancay.....	471
9.1.7 Evidencias de cuy en el complejo de Lumbrá.....	472
9.1.8 Evidencias de cuy en otros sitios del valle de Chancay.....	478
9.1.9 Evidencias de cuy en el complejo de Cerro Colorado.....	478
9.1.10 Evidencias de cuy en el sitio Pampa de Animas.....	487
9.1.11 Evidencias de cuy en otros sitios del valle de Huaura.....	491
9.2 LA CULTURA ATAVILLOS: EVIDENCIAS DE CUY.....	491
9.2.1 Evidencias de cuy en Purunmarca (San Miguel de Vichaycocha).....	503
9.2.2 Evidencias de cuy en Rupac (San Salvador de Pampas).....	512
9.2.3 Evidencias de cuy en Marca Piche (San José de Baños).....	521
9.2.4 Evidencias de cuy en Araro (Santa Cruz de Andamarca).....	551
CONCLUSIONES.....	559
BIBLIOGRAFÍA.....	564
<b>ANEXO 1: ENCUESTA SOBRE EL USO DEL CUY EN LA PROVINCIA DE HUARAL.....</b>	<b>664</b>
<b>ANEXO 2: PROCESAMIENTO DE INFORMACIÓN DE ENCUESTA.....</b>	<b>665</b>



## LISTA DE CUADROS

Cuadro 1: Concepción de la enfermedad desde la Medicina Tradicional.

Cuadro 2: Composición comparativa de productos cárnicos. Fuente: Chirinos, Muro, Concha, Otiniano, Quezada, Ríos; 2008: 14, citando a Sarria; 2005: 4.

Cuadro 3: Cantidad de familias que crían cuyes en Comunidades Campesinas altoandinas de la provincia de Huaral.

Cuadro 4: Datos de informantes que crían cuyes de las Comunidades Campesinas altoandinas de la provincia de Huaral.

Cuadro 5: Cantidad de especialistas en jubeo con cuy, identificados por comunidad campesina altoandina de la provincia de Huaral.

Cuadro 6: Población de la región Lima Provincias en los últimos 80 años, donde se observa el incremento notable de la población en los últimos 20 años.

Cuadro 7: Población de los distritos de Huaral, Chancay y Aucallama en los últimos 40 años, donde se observa el incremento notable de la población.

Cuadro 8: Cantidad de especialistas en jubeo con cuy, identificados en las ciudades de Huaral y Chancay y en el pueblo de Aucallama, provincia de Huaral.

Cuadro 9: Relación de especialistas en jubeo de cuy entrevistados en la provincia de Huaral, tanto en las comunidades campesinas altoandinas como en las ciudades y centros poblados de la Costa.

Cuadro 10: Relaciones de isótopos de estroncio para el suelo Ancón (fracción extraíble de acetato de amonio) y fauna (Slovack; 2006, 2007).

Cuadro 11: Contextos de cuyes sacrificados en Pachacamac y sitios cercanos (Eeckhout; 2004b: 20-23).

Cuadro 12: frecuencia de hallazgo de restos óseos animales en las excavaciones en el sitio arqueológico de Marca Piche, Temporada 2015.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Sistema esquelético del cuy. Fuente: [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)

Figura 2: Vista parcial de varios individuos del cuy (*cavia porcellus*).

Figuras 3 (izquierda) y 4 (derecha): Por el color de pelaje y sus características, los cuyes pueden tomar diferentes clasificaciones.

Figura 5 (izquierda): cuyero doméstico en San Miguel de Pallaques (Cajamarca).

Figura 6 (derecha): crianza de cuyes en el interior de vivienda en San Martín de Pangoa, Junín.

Figura 7 (superior izquierda): pequeño cuyero tradicional doméstico en Santa Cruz, Cajamarca.

Figura 8 (superior medio): crianza de cuyes en San Miguel de Pallaques, Cajamarca.

Figura 9 (superior derecha): cuyes criados en la vivienda rural en Chiquián, Bolognesi, Ancash.

Figuras 10 (centro izquierdo) y 11 (centro derecha): cuyes criados en Santa Rosa de Quives, Canta.

Figuras 12 (inferior izquierda) y 13 (inferior derecha): cuyes criados en el pueblo de Tupe, Yauyos.

Figura 14: Estatua de mujer con traje típico en Tipón (Cusco) con un plato de cuy al horno.

Figura 15: Frontis de cuyerías en Choquepata, Cusco.

Figura 16 (izquierda): platos que se preparan en una cuyería de Tipón, Cusco.

Figura 17 (derecha): Cuy al horno, Tipón.

Figura 18: Cuy al interior del horno.

Figuras 19 (izquierda) y 20 (derecha): Forma de preparación del cuy asado directamente al fuego en San Miguel de Pallaques (Cajamarca).

Figuras 21 (izquierda) y 22 (derecha): plato servido de cuy asado en San Miguel de Pallaques (Cajamarca), siempre acompañado con papa.

Figura 23 (izquierda): plato de cuy al horno acompañado de rocoto relleno y fideos con papa, servido en una picantería del centro de la ciudad del Cusco “La Chamba” en la calle Tulumayo.

Figura 24 (derecha): Cuy al horno en Tipón.

Figura 25: Plato de cuy frito con papas en ají, Cajatambo (Lima).

Figura 26 (izquierda): Todos los sábados y domingos se organizan en las diferentes provincias de Cajamarca, ferias donde se comercializan los cuyes. Feria gastronómica en San Miguel de Pallaques.

Figura 27 (derecha): El cuy es un animal que se puede criar en diferentes ambientes y espacios.

Figura 28: Vista de una huanca con forma de cuy, Lambayeque. Foto tomada de Facebook.

Figuras 29 y 30: Izquierda: cuyes de Zosima Santos en Pirca. Derecha: Señora Zosima dando de comer a sus cuyes.

Figuras 31 y 32: Izquierda: cuyes de la señora Antolina Aguedo en Pirca. Derecha: vista de la señora Aguedo dando de comer a sus animales.

Figuras 33 y 34: Vista de la señora María castillo Callupe de Pirca con sus cuyes.

Figura 35: señora Neyda Aguedo enseñando el lugar donde cría sus cuyes que se encuentran escondidos bajo la leña.

Figura 36: vista panorámica del pueblo de Pasac.

Figuras 37, 38 y 39: Izquierda: vista del cuyero debajo de fogón en vivienda de Sra. Alicia Silva de Pasac. Centro: vista panorámica de los cuyes. Derecha: vista de la Sra. Alicia Silva cogiendo un cuy.

Figuras 40 y 41: vista de los cuyes de Andrés Calderón en Pasac.

Figuras 42, 43 y 44: tres vistas de los cuyes de los señores Sorayda Orahulio y Pablo Ladera en Huaruquin.

Figuras 45 y 46: Dos vistas de los cuyes de Guillermo Medrano en Huaruquin.

Figura 47: vista panorámica del pueblo de Chisque con su plaza e iglesia.

Figuras 48, 49 y 50: Tres vistas de la granja de cuyes de Gilmer Salas Dorado.

Figuras 51 y 52: vista de los cuyes de Valerio Pastrana Figueroa en Ravira.

Figuras 53 y 54: vista de los cuyes Isabel Mendizabal Feliciano en Ravira.

Figuras 55, 56 y 57: vista de los cuyes y el guano de José Avendaño Naupari de Ravira.

Figuras 58 y 59: vista de cuyes de Norberto Florecín Mateo en Viscas.

Figuras 60 y 61: vista de cuyes de Elida Quinteros Obispo en Viscas.

Figura 62: vista panorámica de los pueblos de Pacaraos (P), Santa Catalina (SC), Santa Cruz de Andamarca (SCA) y Chauca (C), vistos desde la bajada del pueblo de Viscas.

Figuras 63 y 64: vista de los cuyes de María Ugarte Higidio y Mirne Rojas Ugarte en Pacaraos.

Figuras 65 y 66: vista de los cuyes de Eusebio Rabichagua Pizarro en Santa Catalina.

Figuras 67 y 68: Vista de los cuyes de Jesús Aliaga Fernández en Santa Cruz de Andamarca.

Figura 69: vista panorámica del pueblo de Chauca.

Figura 70: Galpón de madres reproductoras, granja en restaurante El Fogón.

Figuras 71 y 72: otras dos vistas de madres reproductoras, granja en restaurante El Fogón.

Figuras 73 y 74: vistas de los galpones de granja de cuyes de restaurant El Fogón.

Figura 75: vista de la granja de cuyes al interior de la Estación Experimental Agraria DONOSO en Huaral.

Figura 76: vista de las pozas de cuyes al interior de granja de DONOSO.

Figura 77: vista de la granja de cuyes en Yerbabuena.

Figuras 78, 79, 80 y 81: Cuatro vistas de cuyes familiares en Lumbra.

Figura 82 (izquierda): En la religiosidad andina, el cuy negro cumple un papel importante para la curación de “daño y brujería” mediante el jubeo.

Figura 83 (derecha): Por su parte los cuyes de colores claros son utilizados en el jubeo para quitar males de aire o dolores corporales.

Figura 84: vista de la señora Zósima Santos en la fachada de su casa en Pirca con el autor de la presente tesis.

Figura 85: vista de la señora Idolina Pardo Santos en la piscigranja El Molino.

Figura 86: vista del especialista Galindo Alvarez Alberti en la plaza del pueblo de Huarochin.

Figuras 87 y 88: izquierda: vista del especialista Jorge Delgado Trinidad. Derecha: señora Fredis Silva Silva, esposa del especialista Rolando López López. Ambos son del pueblo de Chisque.

Figura 89: vista del especialista José Avendaño Naupari de Ravira en el proceso de jubeo a un paciente.

Figuras 90 y 91: vista de los especialistas Eva Obispo Cuadros y Severo Obispo Pastrana de San Juan de Viscas.

Figura 92: vista de la especialista Ignacia Livia Requena de Chauca.

Figura 93: vista del especialista Ángel Guevara.

Figura 94: vista de la especialista Balbina Ruiz Guerra de Aucallama, junto a sus santos de devoción.

Figura 95: vista del tesista con la especialista Cirila Cruz Meza de Aucallama.

Figura 96: Vista del curandero Aquilino Estupiñán “Chino” durante una de las entrevistas. Al fondo su mesa y artes.

Figura 97: Vista del curandero Juan Carlos Bravo Salcedo con su mesa.

Figura 98: Vista de la especialista Martha Salas Hernández de Chancay.

Figura 99: Cuy Chactado en restaurante campestre de Arequipa. Este plato arequipeño se ha difundido por gran parte del territorio peruano.

Figura 100: vista del plato conocido como Sopa García, plato fusión peruano y chino (<https://www.google.com/search?q=sopa+garc%C3%ADa&source=Inms>).

Figura 101: Vista de la fuente con Pachamanca de Chanco, en restaurant Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).

Figura 102 (izquierda): Vista de la Pachamanca de Chanco, salida del horno en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).

Figura 103 (derecha): Vista de la Pachamanca de Chanco, servida en plato en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).

Figuras 104 y 105: Dos vistas del proceso de preparación de la Pachamanca de Chanco en horno subterráneo y cubierto con hojas de plátano.



Figura 106: vista del horno de adobes rectangulares, semisubterráneo, donde se prepara la Pachamanca de Chancho durante la noche (Restaurante Huarmi de Jaime y Nelly).

Figura 107: Vista de la preparación del Chancho al Palo en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).

Figura 108: vista del autor de la tesis acompañado de Jaime Ayala Andahua, propietario de Restaurante de Jaime y Nelly, uno de los cuatro restaurantes Huarmi de Retes.

Figura 109 (izquierda): vista del chicharrón de cuy acompañado de yuca frita en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly.

Figura 110 (derecha): vista de la carapulcra huaralina que acompaña todos los platos a base de cuy.

Figura 111: vista del restaurante Campestre El Fogón, en vista el autor de la tesis con el dueño Carlos Enrique Gonzáles Chávez.

Figura 112: vista del Restaurante El Rancho de Robertín, con su propietario Pedro Ramírez Obando.

Figuras 113 y 114: vasija Moche con representación de Aia Paec, con representación de cuy (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=2972>).

Figuras 115 y 116: vasija Moche con representación de cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=6444>).

Figuras 117, 118 y 119: Vista de dos vasijas escultóricas representando cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8258> y <https://www.museo.larco.org/catalogo/ficha.php?id=8260>).

Figuras 120, 121 y 122: Vista de dos vasijas escultóricas representando cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8261> y <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8262>).

Figura 123 (izquierda): cántaro con representación escultórica de un cuy en el cuello, Museo Larco (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?Id=9864>).

Figura 124: El cuy en la cerámica Mochica, fase III. Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú de Pueblo Libre. Foto de internet.

Figura 125: Imagen de Felipe Guamán Poma de Ayala, en el cual se está sacrificando a nivel familiar, un cuy a un apu o huaca (Guaman Poma 1980: 246).

Figura 126: superior izquierda: vista de la capa 2 de la unidad 5 de Cuyo dónde se recuperó coprolitos de cuy.

Figura 127: superior derecha: Vista de los muros oeste y norte del cuadrilátero que encierra el sector político del sitio arqueológico de Cuyo.

Figura 128: Inferior: Vista de los dos cuyeros superpuestos identificados en la unidad 12 del sitio de Cuyo.

Figura 129: Vista panorámica del sitio arqueológico de Cuyo, valle medio del río Chancay.

Figura 130 (izquierda): Vista del cuy disecado hallado en la unidad 26 de Andoma a modo de “pago” u ofrenda.

Figura 131 (derecha): restos disecados de un ukush, hallado en la unidad 8 junto a restos de cuyes.

Figura 132: Vista de foto satelital del sitio de Andoma, Huando, con sus sectores conformantes. Google earth.

Figuras 133 y 134: vista de vasijas que formaban parte de ofrendas de Macatón conteniendo restos de cuyes en su interior.

Figuras 135, 136 y 137: Izquierda: vista del contexto funerario 1 conformado por su estructura funeraria (matriz), el individuo al interior de fardo y sus materiales asociados. Centro: fardo del contexto funerario 1. Derecha: vista de la vasija que contenía en su interior los restos óseos de dos cuyes.

Figura 138: vista del contexto funerario 8 asociado en su primer nivel a los elementos 30 y 37, conteniendo restos de cuyes.

Figura 139: vista del contexto funerario 8 asociado en su segundo nivel a los elementos 42 y 47, conteniendo restos de cuyes.

Figuras 140 y 141: Izquierda: cráneo de cuy hallado al interior de la unidad 5. Derecha: vista del contexto funerario 2, con los materiales asociados, dos de estos (señalados por la flecha naranja) contienen restos de cuyes.

Figuras 142 y 143: Izquierda: vista panorámica del contexto funerario 3 de la unidad 10 de Macatón, temporada 2018-2019. Derecha: Vista en detalle de los materiales asociados, tres de ellos contienen en su interior restos de cuyes.

Figura 144: vasija asociada al contexto funerario 4 de la unidad 17, conteniendo en su interior los restos de un cuy.

Figura 145: Vista de la foto satelital del sitio arqueológico Castillo de Pasamayo, con sus sectores conformantes. Google earth.

Figura 146: Vista del recinto 2 en su capa B (unidad de excavación 6), donde se recuperó restos de cuyes. Complejo arqueológico de Lumbra, Temporada 2012-2013.

Figura 147: Gráfica representativa de los restos óseos animales de Lumbra (van Dalen, Altamirano, Grados y Castillo; 2014, van Dalen; 2016).

Figura 148: Vista de la unidad 8 del PIA Cerro Colorado, nótese la capa B donde se recuperó los restos de un cuy.

Figura 149: Huesos de cuyes de la unidad 8 del PIA Cerro Colorado.

Figura 150: vista del hallazgo 2, unidad 11. PRA Parcela 2 Cerro Colorado. Debajo del fardo del perro que se observa, se encontró el otro fardo de cuy.

Figura 151: vista del hallazgo 1, unidad 4, PRA Cerro Colorado, Parcela 3.

Figura 152, 153 y 154: superior: Vista panorámica del sector I de Pampa de Animas con la ubicación de las unidades de excavación. Inferior izquierda: Vista de la estructura con cubierta de cañas de la unidad 2. Inferior derecha: vista del colchón de algodón con el hallazgo de un cuy momificado encima.

Figura 155: Vista de detalle del Contexto N° 01 correspondiente a un cuy, recuperado de la unidad de excavación 4 de Purunmarca.

Figura 156: Vista del contexto funerario 3 (unidad 14 de Purunmarca) donde se recuperó restos de un cuy.

Figura 157: Siete mandíbulas de cuyes (*Cavia porcellus*): 4 derechos y 3 izquierdos. Son jóvenes pequeños y sus esqueletos post-craneales están completos.

Figura 158: Vista panorámica del sector alto del sitio arqueológico de Purunmarca, Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, distrito de Pacaraos, provincia de Huaral.

Figura 159: Vista panorámica del pueblo de San Miguel de Vichaycocha, nótese la iglesia y la Plaza de Armas en la parte superior y sus dos barrios: Pampas en la parte baja y Marca en la parte alta. Hasta la actualidad, el cuy sigue siendo de gran utilidad con fines alimenticios y medicinales.

Figura 160: Vista panorámica del sector A del complejo arqueológico de Rupac.

Figura 161: Vista parcial del sector B del complejo arqueológico de Rupac.

Figura 162: Vista del desecho 1, al interior de la capa A de la unidad 10 de Rupac, donde se halló restos de cuyes entremezclados con el de camélidos y restos botánicos.

Figura 163: Vista del edificio Kullpi N° 14, en cuyo interior se excavó la unidad 11, identificándose en la capa A restos de cuyes.

Figura 164: Vista panorámica del sitio arqueológico de Marca Piche.

Figura 165: Vista del recinto circular 1 del sector D, en cuyo interior se emplazó la unidad de excavación 3. Sitio arqueológico Marca Piche.

Figuras 166 y 167: Vistas general y de detalle de la ubicación del entierro 1, unidad 3 (Marca Piche), correspondiente al entierro de un cuy.

Figura 168: Vista panorámica del emplazamiento de la unidad de excavación 6, sitio arqueológico de Marca Piche.

Figura 169: Vista en detalle del Contexto Funerario 4 de la unidad 6, Marca Piche. Obsérvese los restos óseos humanos diseminados y

descontextualizados, entremezclados con los restos óseos animales que formaban parte de la comida funeraria y otras asociaciones como los proyectiles líticos de huaraca.

Figura 170: Vista del Kullpi con la excavación final de la unidad 6, Marca Piche.

Figura 171: Vista final de la unidad de excavación 8. Sobre el piso empedrado del patio se recuperó los restos de cuatro cuyes.

Figura 172: Vista panorámica de este a oeste de la Capa B, unidad de excavación 12, Marca Piche. Al interior de esta capa se identificó tres contextos funerarios y restos de cuyes en la parte externa de estos.

Figura 173: Vista Panorámica de la Capa "B", unidad 7, temporada 2017.

Figura 174: Vista del elemento N° 03 del contexto funerario N° 06.

Figura 175: Vista panorámica del contexto funerario N° 06.

Figura 176: Vista del contexto funerario N° 06.

Figura 177: Vista de la distribución de los elementos asociados al contexto funerario N°06, la flecha indica la ubicación del hueso de cuy.

Figura 178: Vista panorámica de la Cámara de Subterránea (cerrada).

Figura 179: Vista panorámica de la Cámara de Subterránea (abierta).

Figura 180: Dibujo de planta de la Cámara de Subterránea.

Figura 181: vista de las ofrendas de la Cámara de Subterránea.

Figura 182: Vista de Conopas Batracios de la Cámara Subterránea.

Figura 183: Vista de Conopas de Cuyes de la Cámara Subterránea.

Figura 184: Vista de una Boleadora de la Cámara Subterránea.

Figura 185: Vista de pulidores de la Cámara Subterránea.

Figura 186: Vista de Fósiles de la Cámara Subterránea.

Figura 187: Vista de conopas de camélidos de la Cámara Subterránea.

Figura 188: Vista de Morteros de la Cámara subterránea.

Figura 189: Vista de Puntas de proyectil de la Cámara subterránea.

Figuras 190 y 191: Vista Detalle del entierro 2 ubicada en el interior de la estructura funeraria 1.

Figura 192: Vista de detalle de la cocina /cámara 3 en la cual se puede apreciar el Fogón.

Figura 193: Vista de detalle de la cocina/Fogón.

Figura 194: Vista de detalle de Fogón, Nivel 3.

Figura 195: Vista de detalle de cráneo de un cuy asociado a la cocina fogón, Nivel 3.

Figura 196: Vista de detalle de la estructura rectangular asociado a la cocina fogón, Nivel 3, correspondiente a un cuyero.

Figura 197: Vista General de la Estructura Funeraria N° 2 /CF 2, Nivel 2 /individuo 1.

Figura 198: Vista de detalle del elemento 1 asociada al CF 2.

Figura 199: Vista de detalle del CF2 /Nivel 3/Individuo 2.

Figura 200: Vista de detalle de cuyes asociado al CF2 /Nivel 4.

Figura 201: Vista en detalle del hallazgo N° 01.

Figuras 202 y 203: Cámara # 2, vista de perfil sur. Vista de un cráneo de cuy.

Figuras 204 y 205: Hallazgo 6, cráneo de cuy. Hallazgo 9, fragmento de vaso de madera.

Figura 206: Recinto 1 (sub Unidad II) de planta cuadrangular, en cuyo interior se encontró restos de cuy.

Figuras 207 y 208: Vista panorámica y en detalle de la cámara donde se halló el contexto funerario 1.

Figuras 209 y 210: Vista en detalle de los elementos que conforman el contexto funerario 1, a la izquierda los huesos de cuy y a la derecha la vasija de Estilo Inca.

Figura 211: Mapa de la provincia de Huaral con la ubicación de distritos, pueblos, comunidades campesinas y zonas arqueológicas mencionadas en la tesis.

Figura 212: Vasija de la cultura Moche con representación escultórica de un cuy (Museo de América, Madrid).

Figura 213: Vasija de la cultura Moche con representación escultórica de un cuy (Museo de América, Madrid).



Figura 214: Plato de cuy con guiso de Alverjas, plato tradicional del pueblo de raquia (Ancash), consumido por los migrantes en Huaral.

Figuras 215 y 216: Proceso de preparación del plato de estofado de cuy, consumido en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral.

## RESUMEN

La presente tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales, es un estudio sobre la importancia, uso y función del cuy en la sociedad andina, desde las evidencias recuperadas en la provincia de Huaral, al norte del departamento de Lima. Se trata de un estudio con enfoque multidisciplinario (antropología, arqueología e historia), que, en base a las evidencias, ha determinado el simbolismo que representa el cuy como alimento, condimento ritual y elemento medicinal, para las sociedades andinas. Se analiza, a partir de evidencias arqueológicas recuperadas en contextos de las culturas Chancay y Atavillos, la función que cumplió el cuy para estas sociedades. Mediante la etnohistoria se han identificado la documentación referente a la provincia de Huaral, que señalan el uso que se le daba al cuy en periodo Colonial; así mismo se revisaron las fuentes etnohistóricas coloniales tempranas que señalan la función de este animalito en las sociedades prehispánicas. De igual manera, desde la antropología, se han hecho investigaciones en las Comunidades Campesinas tradicionales de la provincia de Huaral y en los centros poblados de la cuenca baja sobre la crianza del cuy, su importancia gastronómica, ritual y medicinal que lo mantiene vigente.

**Palabras claves:** cuy, antropología médica, antropología simbólica, etnohistoria, provincia de Huaral, antropología alimentaria, arqueología.

## ABSTRACT

This thesis to opt for the degree of Doctor of Social Sciences, is a study on the importance, use and function of the guinea pig in Andean society, from the evidence recovered in the province of Huaral, north of the department of Lima. This is a study with a multidisciplinary approach (anthropology, archeology and history), which, based on the evidence, has determined the symbolism that guinea pig represents as food, ritual condiment and medicinal element, for Andean societies. It is analyzed, based on archaeological evidence recovered in contexts of the Chancay and Atavillos cultures, the role that the guinea pig played for these societies. Through ethnohistory, the documentation referring to the province of Huaral has been identified, which indicates the use that was given to the guinea pig in the Colonial period; Likewise, the early colonial ethnohistoric sources that indicate the role of this animal in pre-Hispanic societies were reviewed. Similarly, since anthropology, research has been done in the traditional Peasant Communities of the province of Huaral and in the populated centers of the lower basin on the raising of the guinea pig, its gastronomic, ritual and medicinal importance that keeps it in force.

**Key words:** guinea pig, medical anthropology, symbolic anthropology, ethnohistory, province of Huaral, food anthropology, archeology.

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales con mención en Antropología está referida a los estudios sobre la importancia del cuy (*Cavia porcellus*) en la sociedad andina, tomando como caso la provincia de Huaral. Se trata de un estudio multi e interdisciplinario que abarca el estudio de la importancia del cuy desde tres ciencias sociales y una ciencia natural: la antropología, la arqueología, la historia y la zoología; además del folclore. El presente estudio se inicia con el estudio del uso del cuy (*Cavia porcellus*) en la actualidad en la provincia de Huaral, tanto en las comunidades campesinas altoandinas, como en las ciudades y centros poblados del valle bajo. Para ello se va a analizar el caso de 11 comunidades campesinas, 3 ciudades y 2 centros poblados desde la antropología, aplicando para ello la antropología simbólica, la antropología médica y la antropología alimentaria.

Luego de determinar la importancia y funcionalidad del cuy en las sociedades actuales, se presenta una revisión de las fuentes etnohistóricas que refieren la importancia que tuvo el cuy durante el Tawantinsuyu y en las sociedades andinas coloniales; donde a pesar de las represiones sumidas por

las violentas campañas de extirpación de idolatrías, este animalito mantuvo la importancia que tenía antes de la invasión europea.

Posteriormente, se realiza un análisis sobre la importancia que tuvo el cuy en las sociedades prehispánicas, revisando para ello las evidencias arqueológicas desde la arqueología contextual, en las cuales se ha identificado restos de cuy. Las evidencias indican que el cuy doméstico fue ampliamente consumido desde la aparición de las primeras sociedades complejas en los Andes, hasta la invasión hispana, de gran importancia ritual.

Finalmente, se analiza los contextos en hallazgos arqueológicos de dos sociedades prehispánicas tardías que se desarrollaron en el ámbito de la actual provincia de Huaral: los Chancay y los Atavillos, contextos en los cuales se han hallados cuantiosos restos de cuyes en contextos de basurales, rituales y medicinales. Esto indica que en estas sociedades el cuy era ampliamente criado por las poblaciones locales.

En síntesis, el presente trabajo analiza la importancia del cuy desde las sociedades prehispánicas de la provincia de Huaral hasta su vigencia y pervivencia de esta importancia en las poblaciones actuales de la provincia.

El cuy (*Cavia porcellus*) es un animal típico, famoso y muy reconocido en la América Andina, en especial en Perú, Bolivia y Ecuador. Es un pequeño animalito doméstico, muy utilizado en fines diversos: como alimento de alto valor protéico, como instrumento de curación y adivinación, entre otros; aunque en

países de América del Norte y Europa es utilizado como mascota. Al igual que la llama, la alpaca y la vicuña (camélidos) es el animal más representativo de esta región geográfica. El nombre autóctono es cuy, aunque a través de la historia, ha sido denominado con otros nombres extranjeros como conejillo de indias (español), cobaya (francés), o cerdo de guinea (inglés) debido a que se le atribuía que era originario de las costas africanas de Guinea (Altamirano; 1986: 5, Wing; 1975, Gade; 1967, Henan; 1956). El nombre de cuy tiene base onomatopéyica, referido al sonido que hacen estos animalitos.

El principal problema de investigación que tenemos para el presente estudio es el de identificar: ¿Cuál es la importancia y significancia que ha tenido el cuy para las sociedades andinas? A partir de esta problemática se desprenden otras interrogantes o problemáticas secundarias: ¿Cómo se expresó el uso del cuy en las sociedades andinas prehispánicas, especialmente en la actual provincia de Huaral?, ¿De qué manera pervive hasta la actualidad el uso del cuy en la provincia de Huaral?

En cuanto a los objetivos de la presente investigación, tenemos como objetivo general el determinar cuál es la importancia y significancia que ha tenido el cuy para las sociedades andinas. Entre los objetivos específicos tenemos: Identificar cómo se expresó el uso del cuy en las sociedades andinas prehispánicas, especialmente en la actual provincia de Huaral; determinar de qué manera pervive hasta la actualidad el uso del cuy en la provincia de Huaral.

La principal hipótesis de investigación que tenemos para la investigación es: Para las sociedades andinas de todos los tiempos, el cuy tuvo una gran

importancia y significancia simbólica, como ingrediente alimenticio, ingrediente ofrendatorio en el sistema religioso e instrumento fundamental en el sistema etnomedicinal. Tenemos también dos hipótesis secundarias: En las sociedades andinas prehispánicas de la actual provincia de Huaral, el uso del cuy fue muy común, expresándose en los contextos arqueológicos como parte de las ofrendas a las divinidades y a los ancestros y como parte de los restos alimenticios domésticos; Hasta la actualidad, el uso del cuy es muy difundido entre las comunidades de la provincia de Huaral, siendo utilizado con fines alimenticios y como instrumento etnomedicinal.

La estrategia metodológica a aplicar en la presente investigación es descriptiva y analítica. Los procedimientos técnicos a desarrollar son:

- Excavación arqueológica.
- Registro arqueológico descriptivo, en fichas, gráfico y fotográfico.
- Análisis de materiales arqueológicos recuperados.
- Revisión de fuentes bibliográficas y documentales.
- Trabajo de campo, a fin de registrar el uso actual del cuy.
- Procesamiento de información.
- Elaboración del informe final.

Como unidad de análisis para la presente investigación tenemos a los sitios arqueológicos más representativos de la cultura Chancay y Atavillos; las fuentes bibliográficas y documentales coloniales; y, 10 poblados y comunidades campesinas de la cuenca alta y cinco poblados y ciudades de la cuenca baja del río Chancay. Se seleccionó como muestra también a los sitios arqueológicos de la cultura Chancay y Atavillos de mayor importancia; así mismo todas las fuentes

coloniales con descripciones sobre el uso del cuy, con mayor énfasis en las poblaciones de la actual provincia de Huaral; y 10 pueblos de la provincia de Huaral que mantienen aún vivas sus tradiciones culturales ancestrales.

La provincia de Huaral es una de las diez provincias de la región Lima, ubicada al norte de la ciudad de Lima. Está formado por doce distritos, nueve de ellos altoandinos y tres costeños (Huaral, Chancay, Aucallama). Esta provincia tiene en total 36 comunidades campesinas, dos costeñas y el resto altoandinas.

Políticamente se compone de los siguientes distritos y comunidades:

<b>Distrito</b>	<b>Capital</b>	<b>Comunidades Campesinas</b>
Huaral	Huaral	Lomera de Huaral.
Chancay	Chancay	No tiene.
Aucallama	Aucallama	Aucallama
Ihuarí	Ihuarí	Ihuarí, Huachinga, Ñaupay, Yunguy, Otec.
Sumbilca	Sumbilca	Sumbilca
Atavillos bajos	Huayopampa	Huayopampa, Pallac, Chaupis, San Salvador de Pampas y La Perla.
Atavillos Altos	Pirca	Pirca, San José de Baños, Huaruquín, Cormo, Chisque y Pasac.
Santa Cruz de Andamarca	Santa Cruz de Andamarca	Santa Cruz de Andamarca, Santa Catalina y Chauca.
Pacaraos	Pacaraos	San Miguel de Vichaycocha, Pacaraos, Viscas y Ravira
Lampián	Lampián	Lampián y Canchapilca.
27 de Noviembre	Cárac	Cárac y Coto.
Acos	Acos	Acos, San Juan de Uchucuanico, Huascoy.



Debemos señalar que este trabajo no pretende determinar la veracidad o no de los procedimientos técnicos y culturales desarrollados con el cuy; sino analizar la importancia desde la idiosincracia de los aspectos simbólicos y sociales del cuy de las sociedades andinas, tomando como base las evidencias registradas en el ámbito de la provincia de Huaral.

## CAPÍTULO 1:

# MARCO TEÓRICO

## 1.1 LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA

El desarrollo de la perspectiva teórica en la investigación científica es dual y complementario entre un proceso y un producto. En ese sentido, un *proceso* de inmersión en el conocimiento existente y disponible que debe estar articulado con nuestro planteamiento del problema, y un *producto* (el marco teórico), que, a su vez, es parte de un producto mayor: el reporte de investigación (Hernández et al., 2014: 60).

La antropología simbólica surge con fuerza a mediados del siglo pasado, representado por autores importantes como Leslie Withe, quien señalaba la importancia del uso del símbolo como imagen innata de la conducta humana: la conducta simbólica (White; 1982: 41); aunque ya antes otros autores como Marcel Maus (1979: 276) habían señalado la importancia del símbolo que al representar estados mentales individuales se convierten en realidades, que se

entrama con otras mediante las relaciones simbólicas. Los símbolos son los elementos centrales del desarrollo humano, capaces de representar y transmitir la información cognitiva y psíquica del ser humano. El símbolo se caracteriza por presentar interpretación, presentando importancia hermenéutica; viene a ser la parte intermedia entre lo cognoscible y lo conocido, generando los “imaginarios”. El símbolo es funcional por ser una cosa, es una representación tangible de las fuerzas sociales y culturales intangibles que forman parte de la vida material.

El simbolismo, por su parte, analiza el correcto uso de símbolos por parte de sociedades y culturas. El signo es el que articula al simbolizante y simbolizado. El simbolismo es: “... *Cualquier cosa que puede servir de vehículo para un significado. Esta cosa puede ser una palabra, una fórmula matemática, un acto, un gesto, un ritual, un sueño, una obra de arte, o alguna otra cosa que pueda ser portadora de un significado, de un concepto (....) El concepto es el significado del símbolo.*” (Sandner; 1979: 12). Los símbolos van a permitir la reproducción del orden social mediante la construcción de metáforas y analogías. El símbolo es algo visible y perceptible por los sentidos, algo que genera en nosotros un significado.

Ernst Cassirer (1944: 26-28) determina como características fundamentales de la cultura humana al lenguaje y al simbolismo, llamando al hombre como animal symbolicum; con el desarrollo de la comunicación simbólica, el hombre va a transformar sus patrones de vida, convirtiéndose esta en la base funcional fundamental de la conciencia humana, que le va a permitir comprender todos los aspectos de la vida humana, como: lenguaje, ciencia, historia, mito, religión, arte, etc; las cuales son aspectos del universo simbólico,

articulado en la distinción entre signo y símbolo. Para Cassirer: *“Un signo pertenece al mundo físico del ser, es un “operador”, obedece a una conexión “intrínseca” y “natural” entre el signo y la cosa que significa. Un símbolo, por otro lado, es “artificial”, un “indicador”, y pertenece al mundo humano del significado. Por tanto, el conocimiento humano, por su misma naturaleza, es simbólico. (...) La diferencia entre religión y ciencia es que mientras que la religión y el mito “confunden” el símbolo y lo que este significa, la ciencia los diferencia, y de esta diferenciación surgen “sistemas de relaciones”.* (Morris; 1995: 268). Raymond Firth (1973) realiza una clasificación de 4 tipos de signos: el index, que es el signo estrechamente relacionado con su significado (la figura de una llama, la representación de un personaje junto a sus llamas, etc); una señal, que corresponde a la dinamicidad de un index; el ícono, que corresponde a un signo de relación sensorial; y un símbolo, que es un complejo sistema de asociaciones.

Por su parte, Edmund Leach (1976) relaciona a los signos como símbolos que tienen relaciones de contigüidad, los cuales expresan relaciones intrínsecas, en la cual el signo y el objeto simbolizado son del mismo contexto cultural. El símbolo para Leach representa una entidad correspondiente a un diferente contexto cultural, de relación metafórica. Los símbolos transmiten combinaciones de significados, los cuales deben ser analizados y decodificados mediante categorías empíricas determinadas, por los antropólogos. Para Leach: *“.... No se pueden entender los símbolos si se los aísla (...) Los símbolos son potencialmente polisémicos y adquieren su significado cuando se los contraponen con otros símbolos (...) entender el simbolismo es explorar detalladamente un contexto etnográfico específico”* (Morris; 1995: 274).

Dentro del simbolismo es importante considerar a la dualidad simbólica, la cual va a buscar interpretar la realidad mediante diferentes tendencias binarias opuestas y complementarias, representados por valores simbólicos relativos culturalmente aceptados y programados mediante categorías estructuradas y estructurantes que van a regular y mediar entre los elementos de la realidad social para su mejor comprensión e interpretación (Arredondo; 2007: 60).

Desde mediados del siglo pasado muchos antropólogos han centrado su estudio en determinar las relaciones existentes entre el símbolo, el lenguaje y el ritual. Estos tres conceptos se interrelacionan entre sí.

Geertz (1973: 89) plantea la siguiente noción: los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad y sus ideas más amplias acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.

Geertz (1973: 90) sostiene que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de dicho orden al plano de la experiencia humana. Señalando que este tema ha sido poco investigado, de

manera que no tenemos mucha idea de cómo, en términos empíricos, se realiza este particular milagro. Sólo sabemos que se realiza anualmente, semanalmente, diariamente y para algunas personas casi a cada hora; hay una enorme bibliografía etnográfica al respecto. Pero no existe el marco teórico que nos permita dar una explicación analítica de cómo podemos entender, por ejemplo, el caso de la segmentación del linaje, el de la sucesión política, el de las relaciones laborales, el de la socialización del niño o los ritos de pasaje. Empero, ¿qué es el símbolo?

Para determinar el significado de un símbolo se debe considerar tres niveles de análisis: el nivel interpretativo local, desarrollado por los nativos o personas locales, que conocen bien su significado; el sentido operacional; y, el sentido posicional (Turner; 1980: 56).

Para entender el significado de los símbolos designaremos algunos ejemplos tales como: negras nubes son las precursoras simbólicas de una lluvia inminente; una bandera roja es símbolo de peligro, una bandera blanca, de rendición. En otros casos, la significación se limita a expresar algo de una manera oblicua y figurada que no puede enunciarse de una manera directa y literal, de manera que hay símbolos en poesía, pero en la ciencia, de suerte que la lógica simbólica lleva un nombre impropio. En otros casos, empero, se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la cual es el “significado” del símbolo—, y ése es el sentido que seguiremos aquí. El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una

computadora es un símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamado *Guernica* o una piedra parada denominada *huanca*, la palabra "realidad" o hasta un morfema que indique una determinada desinencia.

Todos éstos son símbolos o elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. Para iniciar un estudio de la actividad cultural en la que el simbolismo tiene contenido positivo, no debe disociarse del análisis social para profundizarse en aspectos psicológicos, sino más bien comprender que los actores socioculturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura (Geertz, 1973: 90).

El ser y su significado son importantes para la comprensión simbólica de una realidad: el ser como verbo corresponde a la caracterización de algo; mientras que el significado nos permite identificar lo que se quiere interpretar mediante el signo, algo referente a lo que las características mismas denotan y como es considerado por una o un grupo de personas; esto debido a que una cosa no significa lo mismo para todas las personas, este significado variará según la cultura e idiosincrasia del grupo social (Seguín; 1988: 12-13).

Por ejemplo, si nosotros lleváramos a una feria gastronómica en una ciudad de Alemania a un cuy, las personas que nos vieran pensarían al momento que se trata de nuestra mascota que estamos llevando a pasear, esto debido a que la significación del cuy en ese país es visto como una mascota, nadie le asignaría una significación alimenticia y menos ritual; en cambio, si eso mismo hiciéramos en una feria gastronómica de Ayacucho, el valle del Mantaro o Huaral, todos los asistentes inmediatamente asociarían a este animalito con un potaje (picante de cuy, cuy chactado u otros), debido a que en nuestra cultura andina, los platos a base de cuy son los más sabrosos y requeridos.

## **1.2 LA SALUD DESDE LA ANTROPOLOGÍA**

### **1.2.1 La antropología médica y los sistemas tradicionales de salud**

El sistema de salud engloba las tareas de percepción y clasificación de los problemas de salud, sistemas de prevención, diagnóstico y curación; pudiendo utilizar para ello actores e instrumentos relacionados con la religión, la magia o la ciencia (Miller; 2010: 198). La salud y la enfermedad son símbolos universales presentes en todas las épocas de la historia del hombre, aunque con diferente significación en el imaginario colectivo, cambiando de significación y relación con otros símbolos en cada época (Kohl; 2018: 32). La antropología analiza la salud, la enfermedad, el padecimiento y la muerte como fenómenos sociales interrelacionados con la cultura y la vida social.



La etnomedicina es el conjunto de prácticas, ideas y creencias sobre el origen y tratamiento de enfermedades en los pueblos y sociedades tradicionales; se constituye en un elemento esencial de la cultura misma en la que se desarrolla, teniendo como base a la religión, filosofía, historia y tradiciones propias, siendo aceptadas y practicadas por toda la sociedad, incorporada oficialmente en la misma como parte del acervo comunitario (Saguín; 1988: 41-42). Un aspecto importante de la antropología médica y la etnomedicina, es identificar la relación entre enfermedad y dolencia, siendo la primera en referencia a los problemas biológicos del ser humano, por acción de bacterias, infecciones virales o golpes; mientras que la segunda se refiere a las percepciones y experiencias culturales del problema de salud (Miller; 2010: 200). A diferencia de la etnomedicina que se desarrolla en la cultura viva y dominante, la medicina folclórica es: “.... *el conjunto de ideas, creencias y prácticas en cuanto a las enfermedades, mantenidas por tradición popular, aparte y en contra de lo oficialmente aceptado por la cultura dominante en el medio en el cual se desenvuelven*” (Saguín; 1988: 57). Esta medicina folclórica permite a partir del estudio de sus características, investigar sobre sus orígenes, su relación con la arqueología, su importancia en el contexto social y su dependencia e interrelación con los valores culturales, sin negar su presencia en todos los ambientes culturales.

La antropología médica se ha venido desarrollando desde sus inicios como el producto de la oposición e interrelación entre lo racional y creencial. El desarrollo de esta disciplina ha seguido tres etapas determinadas por la forma como la antropología abordaba estos problemas (Martínez; 2008: 11 - 44):

- 1.- **La primera etapa o modelo clásico**, relacionado con la marginalidad de los aspectos médicos en la antropología, relacionándolo con la magia, la religión

y la brujería. Esta etapa abarca hasta la culminación de la primera mitad del siglo pasado. Se caracteriza por la poca atención de los antropólogos de los temas médicos, tomándolo como algo marginal en su investigación, buscando siempre la relación con el mundo nativo: las creencias, magia y religión. Se aprecia en estos trabajos la oposición: naturaleza/cultura. La enfermedad es abordada como un componente del proceso de curación, dependiente de la magia, brujería y religión. Los sistemas médicos indígenas son considerados parte de la mentalidad primitiva, con creencias naturalistas sobre la causa de las enfermedades y la aplicación de tratamientos empíricos en el proceso de sanación. Son representantes de esta etapa Malinowski (Magia, medicina y religión) y Evans-Pritchard (Brujería, magia y oráculo).

**2.- La segunda etapa o modelo pragmático:** surge a partir de la década de 1950, relacionado con el surgimiento de nuevos programas de salud destinados a los países en desarrollo, a los cuales se va a aplicar la antropología como mediador entre los pacientes y las instituciones de salud, como la OMS. Esta etapa presupone el acercamiento entre las ciencias médicas y las ciencias sociales. Los antropólogos buscan explicar a partir del análisis de las creencias, la etiología de las enfermedades.

**3.- La tercera etapa o modelo crítico:** En esta etapa se eliminan las oposiciones entre: ciencia/creencia, medicina/cultura. Se da el desarrollo de la biomedicina, desarrollando a su vez biotecnologías, creando nuevas identidades y representaciones culturales. En la actualidad la biomedicina

interactúa con otros campos de la antropología y la medicina, derivándose en otras ramas como la etnomedicina, la etnopsiquiatría, la antropología de la genética y la etnoinmunología.

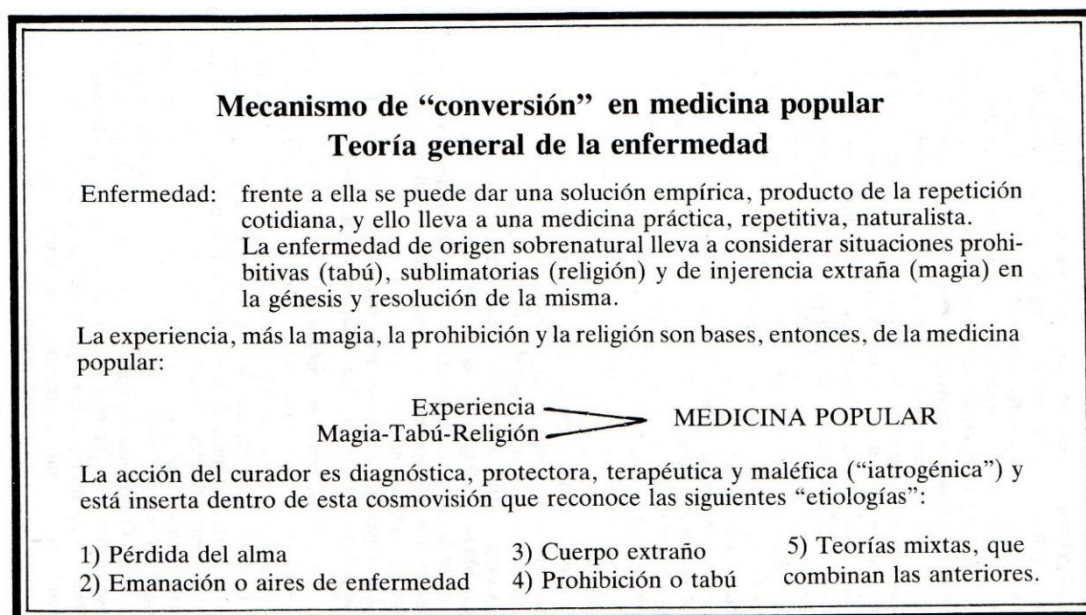
En las sociedades antiguas, basadas en el animismo, la enfermedad era atribuida a los dioses, siendo el sacerdote el encargado de interactuar entre el enfermo y sus dioses para lograr la sanación; posteriormente, el sacerdote es reemplazado por especialistas en medicina y las fuerzas de la naturaleza, llamados “shamanes<sup>1</sup>”, quienes mediante el uso de las fuerzas “sobrenaturales” buscan la recuperación del enfermo. Después, con el paso de los siglos aparece el físico, especializado en las ciencias humanas; dando paso luego al médico quién se divorcia totalmente de la relación con los dioses para basarse en la experiencia y experimentación, destruyendo en este proceso muchos de los logros y conocimientos adquiridos en más de diez milenios de experiencias continuas, aunque aún sobreviven en algunos lugares (Seguín; 1988: 11). El estudio de las medicinas tradicionales no debe analizarse desde la óptica de la medicina convencional y sus conceptos científicos (ya que no encontrará explicaciones), sino desde la perspectiva propia de la cultura que la realiza,

---

<sup>1</sup> Con este término se denomina a los sacerdotes – hechiceros que vivían desde Escandinavia hasta el Estrecho de Bering, quienes se encargaban de “luchar con los malos espíritus”. Tuvo sus orígenes en la religión mongólica, se adorna con astas de venados, gorros cónicos de hierro, usa una varita de la que cuelgan campanillas, jugando un papel importante en la sociedad a la que pertenece. El brujo en cambio es un personaje que hace daño mediante “brujerías” a través de poderes mágicos y mediante la magia, ocasionando enfermedades a sus víctimas. El medicine-man o curandero es la persona encargada de curar las enfermedades, un médico, con poderes que median entre lo sobrenatural y lo real, influyendo favorablemente en la vida de los miembros de su comunidad (Seguín; 1988: 45). En el norte del Perú, en el departamento de Piura, las huaringas o lagunas mágicas y la variedad de plantas ecosistémicas van a permitir a los especialistas o curanderos el proceso de curación, tanto de enfermedades mágicas, culturales o fisiológicas mediante el sistema binario de oposición frío-calor (Camino; 1992: 37).

basándose en la antropología cultural, a fin de interpretar la interacción del curandero con el trasfondo mágico folclórico en el que se desenvuelve para curar.

La medicina de estas sociedades tradicionales, al no poder explicar por fuerzas naturales las causas etiológicas de las enfermedades, tiende a la explicación de esta génesis, a partir de la participación conceptual de espíritus y dioses, basando la teoría del enfermar y sanar en la sobrenaturalidad mágica, haciendo que las enfermedades de causa no visible tengan una alta composición mística, en la cual el curador puede influir en dioses y espíritus para que (mediante el uso de condimentos, ofrecimientos y “pagos”) pueda lograr los efectos deseados, como es la curación de la enfermedad, recobrando la salud del paciente (Pérez; 2005: 50-51). En este proceso, el curador debe seguir varios pasos que se inician con el diagnóstico e identificación de la sintomatología de la enfermedad, que no es otra cosa que el cortejo visible que acompaña a la enfermedad; luego debe identificar las causas que han originado esta enfermedad, relacionado con la ruptura de las reglas vitales de convivencia entre hombres y dioses que regulan la supervivencia social; seguidamente se busca el camino para lograr la reconciliación entre los dioses y el paciente, tratando de buscar el “perdón” por las ofensas producidas, esto mediante ofrendas a las divinidades; para finalmente lograr mediante rituales que debe seguir detalladamente el paciente, la expulsión de la enfermedad del cuerpo y la recuperación de la salud (Ibid: 55-56). A continuación, presentamos un cuadro en el cual se esquematiza la forma en la que el curador va a intermediar en la conversión de los hechos sobrenaturales (enfermedad) en medicina tradicional:



**Cuadro 1: Concepción de la enfermedad desde la Medicina Tradicional (Pérez; 2005: 63).**

El significado y comprensión de las enfermedades varían según las diferentes sociedades que lo analizan; presentando diferente sintomatología, según el ambiente y el entorno cultural en la que se desarrolla una misma enfermedad. El relativismo cultural explica por qué el concepto de enfermedad puede variar en diferentes sociedades, pues en diferentes culturas los cuadros clínicos que para nosotros serían patológicos, son considerados como normales, o como influenciados por fuerzas sobrenaturales, convirtiéndose en seres superiores. El concepto de enfermedad se rige según las características de la cultura. En este sentido debemos considerar los siguientes postulados (Saguín; 1988: 14-15):

- 1.- Cuando una persona se declara o es declarada enferma, la enfermedad varía según las condiciones especiales del medio social y cultural en el que se encuentra el enfermo. Algunos síntomas que presenta el enfermo, pueden no ser considerados socialmente como síntomas de una enfermedad, según los conceptos básicos de la sociedad en que se desarrolla.

- 2.- Parte de esta conceptualización de la sintomatología es la explicación que se da a la enfermedad de acuerdo con la cultura en la que se produce y su idiosincrasia.
- 3.- Según la interpretación de la enfermedad, el enfermo adoptará diferentes posturas y conductas, desarrollando sentimientos y actitudes diferentes (sentirse víctima o culpable en la causa de la enfermedad).
- 4.- La sociedad determina el momento en que uno de sus integrantes puede ser calificado como enfermo, hecho que conlleva a deberes y derechos, liberando en ese momento de obligaciones y responsabilidades e imponiéndole otras nuevas (sometimiento a privaciones y rituales).
- 5.- La actitud familiar y social determinan la forma como se va a desarrollar la enfermedad, decidiendo si la enfermedad es grave o no, y cuanto se puede curar; determina también la actitud conductual del enfermo en cada etapa de la enfermedad.
- 6.- Una característica de esta conducta está referido al momento y forma como el enfermo debe buscar ayuda para superar su desajuste.

El proceso de somatización se da cuando el individuo absorbe el estrés social circundante, manifestando somáticamente síntomas de malestar y enfermedad (Miller; 2010: 200). En este sentido se puede afirmar que la enfermedad es un hecho social, no biológico, que puede aparecer y desarrollarse con o sin componentes biológicos; interviniendo en el origen, desarrollo y evolución de la enfermedad, factores psicológicos y culturales además de los biológicos (Waxler; 1981).

Si nos proponemos dejar de lado los factores biológicos de la enfermedad y profundizamos en lo social y cultural, podremos analizar nuevas alternativas de curar y tratar las enfermedades, considerando las formas en que las diferentes sociedades concibe a la enfermedad y sus aspectos terapéuticos. Es necesario profundizar estos análisis desde las relaciones enfermo/médico, es decir del sufriente y afligido por la ruptura de adaptación de su cuerpo a la vida y del especialista capaz de sanarlo; este intercambio psicoafectivo es importante en todas las etapas terapéuticas. Lamentablemente la medicina oficial actual está perdiendo la perspectiva humanística de la medicina, enfocándose en el análisis técnico de los órganos que conforman el cuerpo humano y dejando de considerar la comprensión de las relaciones interpersonales, la consideración humana del caso clínico y el análisis clínico en relación al hombre. Uno de estos aspectos es estudiado por la medicina psicosomática, en la cual la psicología del paciente, sus reacciones afectivas consigo, su familia y la sociedad, son componentes importantes en la etiología, en el pronóstico y acción terapéutica de las enfermedades. Hoy se conoce la importancia psicológica en el origen y desarrollo de enfermedades como: las úlceras gástricas, el asma, neurodermatitis, hipertensión arterial, algunas afecciones cardiacas, reumatismos y hasta el cáncer (Seguín; 1988: 15-18). Los influjos afectivos van a determinar el correcto o mal funcionamiento del sistema neurovegetativo, endocrino y la regulación bioquímica del cuerpo humano.

Fernando Cabieses (1996) define a un sistema medicinal como el conjunto de saberes y doctrinas que rigen un sistema de salud y la conceptualización de enfermedades en una sociedad determinada. Este sistema se basa en

conceptos y concepciones propias para poder entender y comprender a la salud y a la enfermedad. En el caso andino, esta conceptualización del sistema médico andino está basado en el conjunto de saberes ancestrales tradicionales, heredados de las civilizaciones que nos antecedieron, de las cuales hemos heredado conocimientos milenarios referido al proceso de curación, y para ello el conocimiento y entendimiento de las enfermedades, desde la óptica fisiológica, cultural y religiosa; contando para ello con especialistas y operadores de amplio conocimiento del procedimiento de prevención, diagnóstico y tratamiento de los síndromes culturales (Icochea y Pariona; 2014: 173). En la cultura andina, se considera como enfermedades a muchos estados sintomatológicos que pasan desapercibidos en sistemas de salud de otras civilizaciones. Esto se debe a que la medicina tradicional andina, como sistema de salud, no se enmarca en paradigmas occidentales, ni utiliza métodos de diagnóstico o procesos terapéuticos que sean alejados de los recursos bióticos y abióticos que posee los Andes, basados en concepciones e imaginarios ancestrales particulares sobre lo que es salud y enfermedad (Pariona; 2017: 36). Las enfermedades pueden ser originadas, para los andinos, por un daño fisiológico, por mecanismos culturales o sobrenaturales, siendo las panaceas de las mismas características que el origen, siempre que estén acorde a los desequilibrios térmicos que se desea superar, buscando el equilibrio del enfermo (Camino; 1992: 68). Aspectos como los cerros, los vientos o fuertes aires, las huacas, los gentiles, los apus, la tierra, las cochas, lagunas, puquios y otros accidentes geográficos, pueden tornarse en seres poderosos para las comunidades andinas, capaz de infringir daño o enfermedad a una persona, así como ser sus celosos guardianes y entes protectores. Mario Polia (1988) también



analizó esta realidad en sus investigaciones en la Sierra Norte del Perú, donde el origen de ciertas enfermedades es atribuida a la acción autónoma de “encantos”, por acción humana o de agentes naturales, los cuales a su vez pueden ser subsanados por medios similares.

La enfermedad humana es una enfermedad personal, en la cual debe considerarse estos componentes psicológicos, con el fin de tener una mejor comprensión de la patología. Las actitudes tomadas por el paciente ante una enfermedad deben ser analizadas por el médico, toda persona frente a una enfermedad vuelve a tomar características de su infancia; frente al temor de la enfermedad, la muerte, la persona pierde muchas características adultas refugiándose en aspectos infantiles, volviendo a experimentar su incapacidad e impotencia de luchar contra fuerzas que están fuera de su poder para dominarlas y fuera de su conocimiento, recurriendo a figuras significativas que lo protegieron de niño, como los padres; siendo el médico el que simboliza a estos padres, de quienes el enfermo busca conocimiento, experiencia, protección, seguridad y poder para curarlo; transfiriendo al médico sentimientos de sometimiento, esperanza y búsqueda de protección (Seguín; 1988: 18-19).

Desde hace casi 45 años la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha emitido resoluciones aprobadas por su Consejo Directivo, relacionadas con los sistemas médicos tradicionales. Por ejemplo, el 21 de noviembre de 1975 se aprobó un documento en el que pedían a los estados miembros determinar las experiencias de los sistemas indígenas de prácticas médicas, la regulación y oficialización de estos y desarrollar investigaciones aplicadas para el

mejoramiento de estos sistemas tradicionales. Dos años más tarde, se aprobó otro documento sobre la promoción y desarrollo de la investigación de la medicina tradicional. El año 2002 la OMS publicó “Estrategias de la OMS sobre Medicina Tradicional”, en la cual define a la medicina tradicional como:

*“La medicina tradicional” es un término amplio utilizado para referirse tanto a los sistemas de MT como por ejemplo la medicina tradicional china, el ayurveda hindú y la medicina unani árabe, y a las diversas formas de medicina indígena. Las terapias de la MT incluyen terapias con medicación, si implican el uso de medicinas con base de hierbas, partes de animales y/o minerales, y terapias sin medicación, si se realizan principalmente sin el uso de medicación, como en el caso de la acupuntura, las terapias manuales y las terapias espirituales. En países donde el sistema sanitario dominante se basa en la medicina alopática, o donde la MT no se ha incorporado en el sistema sanitario nacional, la MT se clasifica a menudo como medicina “complementaria”, “alternativa” o “no convencional”.*

*La MT se utiliza ampliamente y es un sistema sanitario que está creciendo rápidamente y de gran importancia económica. En África hasta un 80% de la población utiliza la MT para ayudar a satisfacer sus necesidades sanitarias. En Asia y en Latinoamérica, las poblaciones siguen utilizando la MT como resultado de circunstancias históricas y creencias culturales. En China, la MT contabiliza alrededor de un 40% de la atención sanitaria.*

*Mientras tanto, en muchos países desarrollados, la MCA se está haciendo cada vez más popular. El porcentaje de población que utiliza la MCA al menos una vez es de un 48% en Australia, un 70% en Canadá, un 42% en EE UU, un 38% en Bélgica y un 75% en Francia. En muchos lugares del mundo el gasto en MT/ MCA no es sólo importante, sino que está creciendo rápidamente. En Malasia, se estima se gastan anualmente 500 millones de dólares estadounidenses en este tipo de cuidado de la salud, comparado con unos 300 millones de dólares*

*estadounidenses en medicina alopática. En EE UU, el gasto total en 1997 en MCA se estima fue de 2700 millones de dólares estadounidenses. En Australia, Canadá y el Reino Unido el gasto anual en MCA se estima en 80 millones, 2400 millones y 2300 millones de dólares estadounidenses respectivamente” (OMS; 2002: 1-2).*

En otras partes del documento de la OMS hace referencia a que en los últimos años estas medicinas tradicionales han tenido mayor aceptación como respuesta opositora de la población a los fármacos, reemplazándolos por medicamentos elaborados de herbolarias y restos de animales, con propiedades curativas. Acepta también que las investigaciones sobre las medicinas tradicionales no han sido efectivas, motivo por el cual han sido incomprendidas. Como estrategias de desarrollo plantea su integración en los sistemas de salud nacionales; asegurar su uso apropiado, seguro y eficaz; e incrementar el acceso de información de las medicinas tradicionales (OMS; 2002).

El año 2009 la OMS actualizó su plan y estrategias sobre las medicinas tradicionales, incluyéndose nuevas estrategias como la protección de los recursos naturales utilizados por la medicina tradicional, fortalecer la cooperación en la generación e intercambio de conocimientos sobre medicina tradicional, Desarrollar conocimientos para la gestión activa de las medicinas tradicionales a través de políticas nacionales acertadas; fortalecer garantías de calidad, seguridad, y eficiencia reglamentando su uso; y promover la cobertura sanitaria universal por medio de la apropiada integración de los servicios de la medicina tradicional en la prestación de servicios de salud y la autoatención de

salud (OMS; 2012, 2013). Por su parte la Asamblea Mundial de la Salud solicita el 24 de mayo de 2014 a los Estados Miembros en la 67ª Asamblea Mundial de la Salud, que:

*“1) adopten, adapten y apliquen, según proceda, la estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023 como base para sus programas y planes de trabajo nacionales sobre medicina tradicional y complementaria;*

*2) elaboren y apliquen, según proceda, planes de trabajo para integrar la medicina tradicional en los servicios de salud, en particular en los servicios de atención primaria de salud;*

*3) informen a la OMS, según proceda, sobre los progresos realizados en la aplicación de la estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023”*

(OMS: 2014: 1).

Como se ha visto, la OMS busca incluir en las políticas médicas oficiales de cada país a las manifestaciones médicas tradicionales, lo cual solo será posible integrando estas mentalidades y prácticas en una medicina que respete las tradicionales manifestaciones multipartitas locales, dejando de subestimar estos contenidos humanísticos, aprendiendo a conocer como piensa la gente que utiliza estos sistemas (Pérez; 2005: 46).

Antes de terminar este ítem, considero importante tratar un poco sobre la teoría de la curación simbólica. Al respecto Sandner (1979: 11-12) señala: *“.... El hombre puede sobrellevar una tremenda cantidad de sufrimiento explicable; lo que no puede aceptar es el sufrimiento que no tiene sentido. Para poder soportar y aceptar el sufrimiento, le tiene que dar a este un sentido. Por eso, el núcleo de todos los métodos curativos psicoculturales -ya sea en sociedades con o sin escritura- es una estructura*

*simbólica que explica el sufrimiento de los miembros (de la sociedad) o al menos le proporciona un contexto. (...) Con la estructura simbólica de su cultura, el hombre intenta encontrar una interpretación satisfactoria de estas aflicciones y un método para curarlas".* En este sentido, los pacientes necesitan tener una explicación clara sobre el origen de sus enfermedades, sean naturales o sobrenaturales, buscando la esperanza de tener una pronta sanación por la intervención de fuerzas sobrenaturales a través del médico o curandero. Esto les ayudará a soportar los padecimientos y los tratamientos, con la esperanza de una pronta sanación. Esta información presentada mediante símbolos, presentan un vocabulario y explicación sobre el sufrimiento, creando nuevas percepciones en la mente del paciente, pudiendo convertir la energía en un medio para curarse; estos símbolos actúan positivamente sobre el paciente (persuadido por su poder de sugestión o reconciliado con su destino), quien se muestra dispuesto a experimentarlos, identificándolos como imágenes sagradas que regula el curandero, quien los atrae y regula. La curación simbólica ejerce su efecto basado en la identificación del paciente con el poder sobrenatural, siendo el símbolo el mediador de ambos (Ibid: 14-17).

Para ello, los símbolos deben ser culturalmente aceptados (por el paciente y su grupo social), actuando directamente en el inconsciente del paciente y operando cambios en las estructuras psíquicas:

*"El símbolo es (...) un agente intrapsíquico, pero puede producir patrones, estructuras, que se vuelven concretas y por tanto físicamente efectivas. Es difícil establecer cual es la conexión que hace esto posible; la psyche rara vez está abierta a tales influjos. No es suficiente mirar un libro con símbolos gráficos (...). Los símbolos externos están muertos mientras no hayan entrado en contacto con*

*su potencial contraparte interna y la hayan cargado de energía. Es por eso que las ceremonias de curación simbólica son tan largas y repetitivas; repiten una y otra vez el patrón deseado hasta que se establezca la conexión, y la misma estructura simbólica “se ilumina” en la psyche del paciente” (Sandner; 1979: 11-12).*

El símbolo tiene una gran significación para el paciente y a través de la curación simbólica se pronuncia y manipula los símbolos para el beneficio del paciente, generando mediante su interrelación con los actores el significado que va a reestructurar los patrones intrapsíquicos (Rosing; 1995: 244). Toda psicoterapia es una curación simbólica. El sufrimiento de un enfermo tiene alta significación simbólica para el mismo y para sus familiares, el proceso de curación (sea a través de su cuerpo o alma) requiere de la participación activa de otros símbolos con sus significados desencadenados. Solo tienen eficacia curativa aquellos símbolos o sistemas simbólicos cuyos significados se asocian con este fin o están emparentados con este. Estos símbolos con poder curativo serán seleccionados por el curandero según su relación con el problema del paciente (enfermedad) y serán transferidos especialmente del curandero al paciente; estos símbolos transaccionales son aquellos del gran reservorio simbólico general del mundo mítico que se adecúan al problema concreto del paciente (Dow; 1986: 61, Rosing; 1995: 247). Para que el significado del símbolo pueda calar hondamente en el paciente, el curandero debe repetirlo varias veces, familiarizando aún más al paciente con este significado simbólico.

El mundo psíquico está conformado por ámbitos, círculos cognoscitivos o círculos de significación, clasificados en los niveles intrapersonal (lo que conozco de mí), interpersonal (el conocimiento a través de las relaciones con otras personas) y transpersonal (significados que se relacionan con los valores religiosos o culturales), todos vividos entre lo profano y lo sagrado: *“La curación simbólica es más eficaz cuando a través del símbolo o el sistema simbólico se activa más de uno de los círculos cognoscitivos portadores de significado. Y son tales símbolos los que con mas fuerza activan al mismo tiempo muchos círculos cognoscitivos. Cuando se activan todos los círculos cognoscitivos, puede producirse una curación global, una curación que no solo apunta a lo corporal u orgánico, sino a la persona misma, con todas sus relaciones.”* (Rosing; 1995: 249-250). Por ello, la curación mediante el empleo de símbolos no solo enfoca su accionar en algunos órganos enfermos, sino en todo el individuo; estos símbolos poseen alto potencial curativo en todos los aspectos personales y sociales.

### **1.2.2 Modelos de análisis de las enfermedades**

Por su parte, en base a las imputaciones causales etiológicas conocidas por la etnología y el objeto de estudio médico, existen dos grandes tendencias de análisis: las medicinas basadas en el estudio de la enfermedad, dirigidas por un modelo ontológico; y las medicinas basadas en el estudio del ser humano enfermo, analizado en términos psicológicos, fisiológicos, cosmológicos y sociales, dirigido por el modelo funcional o relacional (Laplantine; 1999: 57-78):

**1.- Modelo Ontológico:** Aparece plenamente en la separación del pensamiento especulativo, prestando mayor atención en los síntomas corporales presentados

por el enfermo. Se desarrolla a partir del conocimiento detallado de la anatomía humana, fortaleciéndose con los descubrimientos microbiológicos de Pasteur, a partir del cual surge la medicina moderna. Se basa en tres aproximaciones relacionadas objetivamente con los hechos de la enfermedad:

A.- La medicina de las especies o el esencialismo: Es de naturaleza física, naturalista, química y bioquímica. El pensamiento ontológico no tiene su origen en la medicina misma, sino teniendo como modelo epistemológico al modelo botánico, mediante la observación de las características y propiedades básicas y propias de las enfermedades; dividiéndolas en familias, géneros, especies y subespecies (mediante el método clasificatorio botánico).

B.- La medicina de las lesiones: el anatomismo (solidismo) y la anatomopatología: La aproximación médica se basa en las dolencias orgánicas. Sigue los postulados de Morgani, quien relaciona experimentalmente los síntomas clínicos y las lesiones orgánicas, demostrando que cada alteración funcional traducida en una expresión sintomática, corresponde una alteración orgánica. Brissais afirmará más adelante que todo síntoma clínico va acompañado de una lesión de cualquier índole. Para la anatomopatología la ubicación de la causa de la enfermedad es el enfermo mismo, la enfermedad coincide con su inscripción corporal y no hay nada fuera de ella.

C.- La medicina de las especificidades: Se preocupa por descubrir el origen del mal y lo encuentra en el exterior del cuerpo, en una entidad patógena. El especificismo etiológico es uno de los pilares de la medicina actual: siempre el “ser” de la enfermedad que provoca lesiones y se expresa mediante síntomas



siempre tiene una causa precisa. Presenta un método terapéutico que busca restituir lo que se ha perdido o retirar lo malo que ha ingresado al cuerpo, combatiendo esa entidad enemiga, perjudicial y extraña al enfermo, que es la enfermedad. La persona se convierte en un lugar de encuentro de dos intensidades variables: la enfermedad misma y la terapia que busca erradicar la enfermedad y curar a la persona.

**2.- Modelo Funcional o Relacional:** En este modelo lo normal y patológico no dependen del ser, sino según la armonía o desarmonía, el equilibrio y desequilibrio, donde la enfermedad no es una entidad enemiga y extraña al cuerpo (germen, virus, microbio, bacteria, fractura demoniaca, penetración de una sustancia hechizada al cuerpo, etc.), sino un desarreglo por exceso o por defecto del ser humano. Este modelo se subdivide en:

A.- La enfermedad como ruptura del equilibrio entre el hombre y su propia persona.

a.- La Medicina Humoral: Se origina en la teoría hipocrática que señalaba que las enfermedades surgían de las variaciones de uno de los cuatro humores del cuerpo humano: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. La enfermedad va a depender de la realización armoniosa de la persona o del desequilibrio de los humores, es decir entre lo normal y lo patológico. Todo individuo tiene una característica común que es el equilibrio; mientras que pueden tener predisposición a cierto desequilibrio que da como resultado la aparición de la enfermedad.

b.- La Patofisiología: En el siglo XVI la visión de la medicina es anatómica, mientras que en el siglo XVII visión de la anatomía evoluciona a la fisiología, en

el cual el organismo es comprendido de forma más dinámica y funcional. Ante un problema en la falta de visión ya no solo se analiza el ojo, sino a todo el sistema visual que influyen en la mirada; para controlar un paro cardíaco no solo se estudia al corazón, sino a todo el sistema circulatorio, etc. Sin embargo, fue a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX que la medicina logra una mayor composición y comprensión fisiológica, considerando que la enfermedad se origina en el esfuerzo del organismo por responder o defenderse de un agente patógeno, analizando más los desórdenes funcionales que los mismos órganos; siendo estos desórdenes los causantes de las lesiones anatómicas.

c.- La homeopatía y el psicoanálisis: En el tratamiento homeopático el enfermo tiene que hablar de su estado, sus dolencias y síntomas, de manera muy detallada; esto a fin que el médico comprenda detalladamente la dinámica de la enfermedad, tanto su aparición como su evolución, las fases mórbidas, su cronología, las etapas sintomatológicas, las complicaciones, periodos de reversiones, entre otros. Para el análisis de la desorganización funcional aparece también el psicoanálisis, la cual busca analizar la experiencia actual del enfermo con sus experiencias pasadas, explorando la inteligibilidad oculta. Para el psicoanálisis no hay variación radical entre la personalidad con el síntoma de la enfermedad y la personalidad anterior a la enfermedad, ya que se trata del mismo individuo.

B.- La enfermedad como ruptura del equilibrio entre el hombre y el cosmos. En esta tendencia, la enfermedad es concebida como el resultado de la desarmonía entre el microcosmos y el macrocosmos. Así, el proceso de curación se basará en el restablecimiento de este equilibrio cósmico. En este sistema se enmarcan

las medicinas populares tradicionales de tradición oral o escritos. En este rubro se enmarca la medicina de las correspondencias o de las firmas. En la actualidad, es tanto la preponderancia del método experimental fisiológico a partir de los descubrimientos de Pasteur, en la mentalidad de la sociedad formal, que han llevado a marginalizar e informalizar esta medicina.

C.- La medicina como ruptura del equilibrio entre el hombre y su medio social: Según el periodo histórico o las sociedades que la desarrollan puede recibir múltiples formulaciones. Una es la formulación religiosa, mediante la cual la enfermedad es un aviso de que la persona ha cometido, voluntaria o involuntaria, una violación del orden divino, lo que exige la inmediata reparación del error para restaurar las relaciones entre la divinidad y la comunidad, relaciones que se han quebrantado y es reflejado por la enfermedad del individuo. Para reestablecer estas relaciones se desarrollan ofrendas que buscan reparar el equilibrio de estas relaciones, más que para curar la enfermedad. Otra formulación es la mágica, en la cual la comprensión de los síntomas obedece al origen mágico de la enfermedad, expulsados por otra persona con poderes mágicos (brujos por ejemplo), situándose la enfermedad en el exterior del enfermo.

### **1.2.3 La salud y la enfermedad en las sociedades tradicionales preindustriales**

En las sociedades tradicionales no industrializadas, la concepción universal es que la enfermedad y la salud es originada por fuerzas sobrenaturales, desde el nacimiento hasta la muerte de las personas, el hombre vive en un mundo

mágico, rodeado de fuerzas misteriosas que lo amenazan y atacan constantemente, causándole las enfermedades y por ende la muerte; fuerzas que solo pueden ser conocidas mediante los presagios, la adivinación o por la aparición de estos males (Pérez; 2005: 42). El hombre religioso y el enfermo se encuentra proyectado sobre un mundo en el que giran todos los aspectos fundamentales de la existencia humana que aquejan su seguridad: la soledad, inseguridad, hostilidad del mundo externo, desprotección etc; los cuales pueden ser el origen de las enfermedades (Eliade; 1960: 38).

Los encargados de aplacar la furia de los dioses y los seres sobrenaturales que originan estas enfermedades son los enviados por los dioses, con capacidades curativas mediante la interrelación entre lo terrenal y lo espiritual (posibilitado por la reconciliación entre el hombre enfermo y la divinidad), estos son los sacerdotes, médicos o curanderos. Los conocimientos etnomédicos se transmiten de generación en generación, de padres a hijos o a otros familiares ubicados en la siguiente generación. Ante la enfermedad, el curandero aplicará sus conocimientos empíricos y su experiencia, identificando el origen de la enfermedad, cumpliendo el papel de neutralizador e intermediador entre el paciente y los entes causantes de la enfermedad, desarrollando para ello ritos y aplicando remedios.

Para estas sociedades, estatales preindustriales, la salud de sus integrantes era importante para su clase dirigencial, ya que, con individuos sanos, el ejercicio de poder se vuelve más vinculante, permitiendo el mayor

aprovechamiento de sus recursos y fuerzas productivas. Por ello, el cuidado de la salud se convierte en parte consustancial de la gesta política (Kohl; 2018: 18).

Los procedimientos de curación en estas sociedades estaban basados en rituales psicoterapéuticos, en los que los factores comunes del éxito, esenciales para el apropiado desarrollo eran: una cosmovisión compartida entre el curador y el paciente; el efecto curativo de la relación social positivo y simbólico entre el curador y el paciente; la esperanza y fe de cura de parte del paciente, poniendo en acción el poder curativo de la fe a través de medios como la catarsis y abreación (alivio de un mal al hablar de ella); y un sentimiento de dominio sobre las adversidades de la vida adquirido por el aprendizaje de la terapia (Torrey; 1986: 11). En estos casos el resultado del ritual es el efecto placebo en los enfermos, es decir, produce un efecto terapéutico positivo en el enfermo, quien tiene el total convencimiento de sus efectos curativos. Este convencimiento es posible gracias a los símbolos sociales utilizados por el médico o curador al momento del ritual, símbolos culturalmente aceptados que representan una especie de alianza terapéutica entre el curador y el paciente. Los símbolos y la mente pueden causar efectos positivos o negativos en el cuerpo humano, desencadenándose los efectos placebos. Las condiciones más propicias para que se dé el efecto placebo son: cuando el paciente recibe del curador explicaciones sobre su enfermedad que van acorde con la visión que tiene el paciente del mundo; cuando existen grupos de individuos que asumen funciones asistenciales socialmente cuestionadas para brindar apoyo emocional al paciente; y cuando la intervención curativa ayuda al paciente a obtener un sentimiento de dominio y control sobre la enfermedad (Ortiz; 2003: 205).

Analicemos en tres sociedades arqueológicas prehispánicas americanas, la concepción que tenían sobre la salud y la enfermedad.

**A.- Salud y enfermedad entre los aztecas:** Los aztecas se desarrollaron en el periodo posclásico en la región central del área Mesoamericana y fueron destruidos por la invasión española de Hernán Cortés en 1519. Los aztecas tenían múltiples divinidades, siendo el más importante Quetzalcoatl y su religión era una institución estatal especializada y burocrática, con una diversidad de sacerdotes, que dirigían el sistema de culto y a la sociedad. Para ellos la estructura y función de cuerpo humano se relacionaban íntimamente con la estructuración del universo y el cosmos; por lo que algún desequilibrio de alguno de los dos (cuerpo o universo) podía afectar y desestabilizar al otro, buscando mediante sacrificios humanos la estabilidad que había sufrido variación, buscando siempre el bienestar del cuerpo humano y del universo (Ortiz; 2003: 53-91). El mundo de los aztecas estaba dividido en dos mitades duales (simbolismo dual), antagónicas y complementarias equilibrantes (donde se encontraba todo lo existente: dioses, tierra, recursos naturales, el hombre, etc), al igual que el cuerpo humano; en un lado estaban la salud y felicidad como resultante del equilibrio de la dieta y del buen comportamiento, por otro se encontraba la enfermedad que era el resultado de la trasgresión de las normas de comportamiento. Los hombres entregaban a los dioses sangre de los sacrificados para que estos les provean de salud y bienestar. El simbolismo de las divinidades castigadoras, pero también sobreprotectoras eran parte de la vida cotidiana de los aztecas, legitimando los mitos y creencias. También se

simbolizaba la interrelación directa entre el cuerpo humano y el universo, como la relación de las partes del cuerpo con algunas plantas como el maíz o la relación de las tres almas (órganos primordiales del ser humano) con los tres niveles cósmicos: la cabeza (tonalli) con el nivel superior, el corazón (teyolia) con el bajo cielo y el hígado (ihiyotl) con el inframundo. La salud dependía del equilibrio de estos tres. El tonalli podía desgastarse si la persona se emborrachaba, si tenía relaciones sexuales prematuras, causando enfermedades y luego la muerte. El tonalli provocaba calor en el cuerpo. El teyolia era desgastado por la lujuria sexual.

Como señalamos líneas arriba, el causante de la salud y la enfermedad era el equilibrio o desequilibrio del universo, causado por las acciones del hombre y aplicado por las divinidades; entre los causantes de estas acciones tenemos: la forma de alimentarse, el comportamiento personal, el ejercicio físico, el trabajo, el cansancio extremo, los excesos sexuales, entre otros, podían conducir a la enfermedad. Los aztecas creían mucho en la predestinación, la fecha de nacimiento podía determinar el oficio y si la persona iba a ser enfermiza y morir joven, o ser sana y tener larga vida.

Existía en la sociedad azteca múltiples enfermedades, las referencias etnohistóricas hacen referencia a tres grandes epidemias que azotaron Tenochtitlan, una primera de difteria poco después a la fundación de la ciudad (Viesca; 1984). Entre las enfermedades que se han podido identificar figuran las enfermedades venéreas relacionadas con la actividad sexual, atribuibles al castigo divino por violar la abstinencia sexual en determinadas fechas sagradas.

Una de estas es la sífilis generada por la trepanomatosis generada en zonas altas, mientras que la enfermedad de frambesia se daba en tierras relativamente bajas. Además, había muchas enfermedades relacionadas con infecciones respiratorias (generadas por la intensa humedad territorial) y gastrointestinales (que generaban intensas diarreas, colitis parasitaria y hemorroides). El índice de natalidad era muy elevado, al igual que la mortandad infantil, siendo la esperanza de vida de los aztecas de 37+/-3 años. Entre las enfermedades poco comunes tenemos a los males cardiacos (descritos como calor o dolor en el corazón), tumores cancerígenos y derrames cerebrales. Enfermedades como la parálisis y la epilepsia era atribuido al encuentro accidental del enfermo con el alma de las mujeres que murieron en el proceso de parto. Los golpes, fracturas, osteomielitis, periostitis, artritis piógena, eran comunes (evidenciado en los huesos). Casi todas las personas mayores de 35 años padecían de reumatismo. Los análisis de restos óseos han evidenciado casos de micro y macrocefalia (enfermedades congénitas). Entre las medidas de salud pública para evitar las enfermedades y lograr el equilibrio universal, los gobernantes de Tenochtitlán aplicaron medidas intensas de higiene, como la construcción de un sistema de agua limpia (que era traído de manantiales limpios), el correcto procesamiento de los residuos de excretas, la limpieza de la ciudad y el aseo personal que incluía el baño diario de todas las personas, incluso más de una vez al día; acciones que provocaron la menor expansión de enfermedades (Ortiz; 2003: 156-157).

Como se señaló líneas arriba, muchas de las enfermedades tenían origen divino en la concepción azteca, las plagas y calamidades se consideraban castigos del dios Titlacahuan, por faltas colectivas a las normas de los dioses,



las hemorroides y enfermedades en órganos sexuales eran provocados por no tener abstinencia sexual en las fiestas al dios Xochipilli-Macuilxochitl, las violaciones al ayuno en la fiesta de Atamalqualiztli provocaba hongos y enfermedades a la piel (granos, úlceras, etc), las enfermedades a la piel y las cataratas en ojos también podían ser originadas por el dios Xipe Totec; el dios Atlatonan era originario de la enfermedad de la lepra, las llagas y quienes nacían con defectos físicos, así como de curar estas enfermedades; Chalchiuhtlicue, dios relacionado con el agua, originaba enfermedades a las personas que pasaban ciertos días y horas por riachuelos, manantiales y ríos (Ortiz; 2003: 156-157). Por ello las personas se mostraban cuidadosas de pasar por bosques, ríos, manantiales y cavernas, donde moraban ayudantes (espíritus) de ciertos dioses que les extraían el tonalli del cuerpo y les causaban las enfermedades. Las enfermedades también podían estar relacionadas y predestinadas con el día de nacimiento de una persona, esto por la posición de los planetas en el universo que generaban estos males (mucho creyeron en la astrología y la posición de los planetas como desórdenes del universo y por lo tanto del hombre); pues había la concepción de planetas secos/húmedos, cálidos/fríos, buenos/malos, enfermos/sanos, que afectaban directamente a los seres humanos. Los olores (buenos y malos) eran también importantes para determinar la salud o la enfermedad de una persona, miccionar y sentarse sobre o junto a algunas plantas podía provocar enfermedades o curarlas. Había también animales mensajeros relacionados con la enfermedad y hasta la muerte, augurando y comunicando estas; así estaban las ranas, buhos ciempiés, alacranes, la comadreja, el escarabajo o pinahuiztli, el zorrillo, los cuales al cruzarse en el camino de una persona o ingresar a su casa eran mensajeros de males,

enfermedades y la muerte. Pero el animal más temido era el tecolote, ave que al emitir un grito indicaba la desgracia, enfermedad y muerte inevitable de quien lo escuchaba.

Había también enfermedades consideradas de causalidad natural, como las picaduras de serpientes, arañas, insectos, las torceduras del pie, dislocaciones, fracturas, entre otras (Ortiz; 2003: 181-196). Los dolores de cabeza se creía que eran originados por la acumulación de sangre en la cabeza. Muchas enfermedades producidas por el frío eran consideradas de origen natural, siendo tratados con procedimientos cálidos. El excesivo calor en la cabeza, el corazón y otros órganos también era natural y se podía tratar con procesos fríos o húmedos, como la ingesta de agua de yerbas.

Los especialistas en el diagnóstico y curación de las enfermedades mediante rituales especializados eran los nahualli (con la ayuda de los dioses Oxomoxo y Cipactonal), quienes nacían predestinados para este fin (según el día de nacimiento); para ello bebían alucinógenos (por ello les llamaban también paini) que les permitía viajar al mundo de los dioses para consultar las enfermedades que padecía el enfermo y el origen de estas, volviendo con el diagnóstico, el pronóstico y a veces con el remedio para curar estos males (Ortiz; 2003: 163-181). El escarabajo y la araña eran animales utilizados por los nahualli para la adivinación del devenir en cuanto a males y enfermedades, los granos de maíz también eran utilizados en la adivinación de enfermedades (si al tirar 20 granos, se agrupaban era que el paciente moriría; pero si se agrupaban de tal manera que se podría trazar una línea entre los grupos, el enfermo se sanaría).

Había animales especializados en el uso para el diagnóstico, el pronóstico de una enfermedad y la muerte: el nahualli escupía a un escarabajo (pinahuiztli) y lo colocaba en el piso, si este al caer caminaba primero hacia el norte (en dirección a Mictlan, hacia donde se hallaba la tierra de los muertos) el enfermo moriría; también se colocaba una codorniz en el suelo y si al cortarle la cabeza, primero corría al norte, el enfermo obtendría el mismo fin.

Para el proceso de sanación, el nahualli desarrollaba una serie de prácticas mecánicas, desarrolladas a la vez por el y por el paciente; estas prácticas simples significaban la interacción con los dioses para pedir el perdón por las ofensas y solicitar la curación a los males. En estos procesos se ingerían yerbas y mates, que se creía tenían poderes medicinales, de estrecha relación con las divinidades curadoras o agredidas por las acciones del hombre. Los aztecas prestaban mucha atención en el alivio de enfermedades, para ello se desarrollaba rituales psicológicos/simbólicos, con efectos placebos mediante el uso empírico de remedios en conjunción con el aplacamiento de la ira de los dioses y espíritus, la magia y a veces la realización de cirugías. Según la naturaleza de las enfermedades podían desarrollar curas religiosas, mágicas o naturales. Las curas religiosas consistían en realizar rituales, ofrendas, confesiones y plegarias a los dioses, pidiendo la sanación, siempre intermediado por el nahualli. En este caso, la confesión era un paso importante para adquirir el perdón, sobre todo para los males severos. Por ejemplo, para curar los males debidos a la inmoralidad sexual se debía confesar con la diosa Tlazolteotl, o para curarse de la lepra debían lavarse de sus pecados en el río invocando a

Xochiquetzal. Los aztecas utilizaban en muchos procesos de curación los alucinógenos o debían beber otros componentes de olor o sabor intenso. En muchas terapias de curación utilizaban animales, siendo el más importante la codorniz, la cual se relacionaba con el sol ya que Huitzilopochtli era un dios solar que tenía por acompañantes a los guerreros que renacían en el teyolia de los colibrís: las pústulas y el nanahuatl se curaban comiendo carne de colibrí, además podía curar a los epilépticos y causar la esterilidad; para curar la fractura de huesos se aplicaba un yeso con tablillas de madera (inmovilizándolo) y se realizaba una oración a la codorniz, pidiendo por la sanación. Así mismo se utilizaba a la víbora y el ciempiés para aliviar la rigidez corporal; la gota era tratada frotando la parte afectada con sangre de liebre, conejo, serpiente pequeña y de lagarto, bebiendo además un brebaje de hierbas amargas mezcladas con cuatro lagartos crudos mezclados con orina; beber el líquido del zorrillo curaba de las pústulas; mientras que beber la orina y comer carne de zorrillo curaba la sífilis (Ortiz; 2003: 193-220). Los aztecas tenían alto conocimiento en curación de heridas con savia de maguey sola o mezclada con otros ingredientes.

**B.- Salud y enfermedad entre los purépecha:** Los purépecha fueron un grupo étnico del centro occidental de Mesoamérica, contemporáneos con los aztecas, que fueron dominados también por los españoles. Se desarrollaron entre los actuales estados de Michoacán y Guerrero. Su cosmovisión era muy similar a la de los aztecas y otros pueblos mesoamericanos contemporáneos, donde la enfermedad se consideraba castigo divino por desequilibrios universales. Entre sus divinidades más importantes, además de Quetzalcoatl,

estaban Curicaveri, divinidad de la guerra y el sol, Cuerauahperi (la madre creadora) y Xaratanga la diosa lunar; eran estos los que estaban presentes en todos los aspectos domésticos y personales de la vida de los purépechas, entre estos la salud y la enfermedad, siendo protectores naturales o castigadores si trasgredían las normas divinas (Sepúlveda; 1988: 59-72). Estas divinidades también mandaban enfermedades a sus enemigos durante las guerras para debilitarlos. Cuerauahperi casi siempre estaba con un topo en los brazos, este animal era considerado el mensajero de este dios en el inframundo y de la muerte. Los purépechas guiaban su vida por presagios que le mandaban los dioses a través de los sacerdotes y se dejaban morir si esta era la voluntad divina. Las almas de los muertos se agrupan entre 10 y 50 para rondar las afueras de los pueblos, esto trae enfermedades y calamidades a los vivos. Hay un ser que es conocido como Señor de la Muerte que deambula de noche por los pueblos purépechas con forma de calavera o como bulto blanco o negro, causando la muerte a los que se cruzan por su camino. El origen de las enfermedades también tenía una visión simbólica dual frío/calor, emanada por los astros y los agentes naturales: el calor del sol podía provocar enfermedades como erupciones cutáneas (sarpullido, espinillas, barros), fiebres, lepra y sífilis; mientras que el frío de la luna producía calenturas de frío, reumatismo, catarro, mal de bronquios, dolor de cabeza, dolor de dientes, entre otros. La envidia, el exceso de afecto a los niños y las discusiones y amarguras podían causar también algunas enfermedades. Entre las enfermedades culturales tenemos: el susto (que genera pérdida del alma), el empacho, el asco, etc.

El diagnóstico y pronóstico era realizado por el médico o xurihca, que practicaba las propiedades terapéuticas basadas en el conocimiento empírico de las potencialidades de plantas y animales con la sabiduría mágica, por lo general se realizaba con una taza de agua con la que adivinaban los males, siendo este proceso de diagnóstico conocido como “ytsi eramanstani”. En este proceso ingerían hongos y alucinógenos, mirando fijamente al fuego para identificar los males, además de ser médicos eran adivinos. Estos médicos eran muy respetados en la sociedad, teniendo cierto grado de autoridad. Existía una jerarquía especializada de médicos purépechas: de ojos (tzinganicuhperi), orejas (tzinganicuhperi), cirujano (xurihcamayapensri), sangrador (chucuhpe), entre otros. Aquellos médicos que no cumplían correctamente con su función eran sacrificados para que en el mundo de los muertos enmienden las malas acciones.

Luego que el xurihca determinaba la causa del mal procedía con el proceso de curación, preparando remedios y pócimas según las características del mal, utilizando plantas, animales y minerales como ingredientes, algunas provocaban lavados intestinales, otras cauterizaban heridas, curaba traumatismos y fracturas, hacía gargarismo al enfermo, entre otros. Hay evidencias etnohistóricas de prácticas abortivas y de inducción al parto mediante el uso de hierbas. Las fuentes termales y la herbolaria fueron prácticas muy utilizadas por estos médicos para curar las enfermedades purépechas. Los dioses tenían una participación mágica en el proceso de curación, teniendo por intermediarios a los médicos.

**C.- Salud y enfermedad entre los guaraníes:** Los guaraníes fueron uno de los grupos étnicos más grandes de Sudamérica al momento de la invasión europea, ocupando gran parte del actual Paraguay (selva paraguaya) y porciones territoriales de las actuales repúblicas de Brasil y Argentina. Eran grupos nómadas que constantemente desplazaban su lugar de residencia, por lo que no construyeron ciudades, solo pueblos medianos y pequeños. Sobre la enfermedad tenían la concepción del “quid malignun” (algún mal), el cual ingresaba al cuerpo por el odio de los enemigos personales o de la tribu, siendo la intensidad y gravedad de la enfermedad en razón de la intensidad del odio del enemigo (González; 2010: 127-137). En menor proporción las enfermedades se podían originar por castigo de los dioses o por causas naturales (condiciones climáticas o accidentes geográficos). La luna llena era temida por los enfermos, ya que podía empeorar la enfermedad. La sociedad guaraní adoptaba resignación frente a la enfermedad, ya que estaba fuera de su alcance el poder evitarla. A veces cuando la muerte era irreparable se procedía a cambiar de nombre al paciente, pensando que al ser una nueva persona se podría salvar. En la concepción guaraní, las enfermedades aparecían por la dualidad calor/frío, había enfermedades causadas por el calor como dispepsia, fiebres, calentamiento, dolor de cabeza, los cuales eran tratados con la aplicación de remedios refrescantes o pohá ro'ysa; mientras que entre los males generados por enfriamiento se tiene a la tortícolis, calambres, adormecimientos corporales, reumatismos, diarreas, trastornos urinarios, respiratorios y gástricos, siendo tratados con remedios calientes o pohá rakú.

El médico guaraní era el pajé, quien asumía poderes y sabiduría para remover y combatir a la enfermedad, a partir del empleo de remedios y prácticas rituales de invocaciones y rezos. Tenía gran influencia en la sociedad tribal, iniciándose como ayudante de pajé (pajé miri), por lo general de su propio padre (cargo hereditario). Se consideraba poseedor de fuerzas, poderes y conocimientos extraordinarios y sobrenaturales. El diagnóstico era realizado mediante la observación, interrogando al paciente y a la familia sobre la sintomatología, recurriendo a la palpación de los órganos enfermos y que presentaban dolor.

La actitud ante la muerte era natural, era esperada con naturalidad y a veces hasta era fuertemente deseada (se pedía mediante rezos). Se tenía la concepción que tras la muerte se reunían con los antepasados y dioses, pudiendo luego volver a renacer. Enterraban a sus muertos al interior de sus cabañas y a veces al interior de urnas funerarias, junto a sus bienes personales.

Eran pocas las enfermedades conocidas por los guaraníes prehispánicos, esto debido a los hábitos de vida y la higiene personal que tenían como costumbre; a diferencia del momento posterior a la invasión europea en que nuevas enfermedades diezmaron enormemente a la población. Entre las principales enfermedades epidemiológicas de los guaraníes antes de la invasión hispana tenemos a la leishmaniasis, que se trataba con emplastes y lavados de una planta llamada kaatay, la sífilis; la parasitosis que provocaba problemas gastro intestinales, la disentería, entre otros. Además, había otras enfermedades, como las mencionadas líneas arriba, a las que se suma las



enfermedades dérmicas como la tiña, enfermedades oftálmicas; algunos casos de epilepsias y convulsiones, que eran asignadas por la posesión de espíritus malignos. También sufrían de golpes, fracturas, contusiones y heridas por los constantes enfrentamientos que tenían con otras tribus

Tomaban previsiones para evitar contraer enfermedades, como el untarse en el cuerpo resinas lechosas de árboles para evitar la picadura de mosquitos que era el vector de enfermedades; portando también amuletos para protegerse de los males sobrenaturales que podían producir las enfermedades. Para el proceso de curación utilizaban remedios naturales, principalmente de plantas y animales. Los guaraníes tuvieron muchos conocimientos sobre las propiedades curativas de las plantas de su medio boscoso. Para expulsar la enfermedad o los “venenos” (de animales principalmente serpientes) utilizaban vomitivos, purgantes, sudoríferos, resinas, pomadas, bálsamos, diuréticos (todos con productos naturales); desarrollaban masajes, fricciones, escarificaciones, punzones, entre otros en el cuerpo afectado; utilizando también el fuego para cicatrizar y cauterizar heridas. Las recetas a base de animales también eran comunes. El polvo de pezuña de tapir tomado en infusión se consumía para los males cardíacos y hemorragia posparto; el cuero de ratón era utilizado como antiséptico en heridas y la grasa de cuervo curaba las enfermedades a la piel (López y Sánchez; 1996: 75).

**D.- Salud y enfermedad entre los shipibo-conibo del Ucayali:** Los shipibo-conibo son un grupo étnico que se desarrolla hasta la actualidad en la cuenca del río Ucayali (Perú), en la Amazonía Occidental. Ellos han desarrollado

toda una significación y cosmovisión sobre la salud y enfermedad, con actores que están presentes en su medio boscoso. Estos pueblos tradicionales amazónicos cuentan con efectivas técnicas tradicionales de conocimientos y procedimientos medicinales, altamente relacionado con el conocimiento de las propiedades curativas de plantas y animales, sus propiedades benéficas y perjudiciales para la salud del hombre. Estas prácticas tradicionales están a cargo de curanderos especializados, quienes han heredado estos conocimientos de antiguas generaciones. El curandero desarrolla para el proceso de curación, procedimientos de carácter psíquico-mágico o esotéricos, de gran composición vegetativa; esto por su alto conocimiento de las propiedades de cortezas, hojas, raíces, savia, resinas, flores y otras partes de la planta.

El uso de alucinógenos como la ayahuasca y el ayahuma, son importantes en el proceso de curación y terapéutica amazónica; mientras que la otra parte se basa en el animismo. El curandero tradicional utiliza su pipa (shimitapon) y el tabaco, que, durante el ritual de curación, entra en contacto con los ivos (cabeza de los espíritus de las plantas). El curandero desempeña otras funciones al interior de la sociedad shipibo, además de la de curar. Los curanderos tienen la capacidad de infringir daño a terceras personas, utilizando pósimas como el empire y el curare.

Para los shipibos, el origen de las plantas medicinales es considerada como acción de los espíritus, quienes han enseñado su uso al curandero, tanto para hacer el bien como el mal (cutipado). Este daño se expresa corporalmente en el enfermo mediante dolores de cabeza, ardor corporal, dolor de estómago, entre

otros. Para hacer este daño y causar enfermedades, los curanderos o brujos utilizan plantas como poponshesha, generonpan, chirapani, entre otros. Los shipibos se consideran a sí mismos como hijos del sol y del agua, por ello que sus curanderos invocan a estos poderes naturales en su curación.

Existen varias categorías de curanderos o brujos shipibos (Dávila; 2006: 44-47):

1. Meraya: Es el supremo brujo, curandero y mago, que ha adquirido poderes divinos, se convierte en animal (sheripiari) utilizando brevajes a base de plantas, con poderes sobrenaturales: sumergirse días enteros bajo el agua de los ríos, puede volar, hacer llover, que pare la lluvia, etc.
2. Onaya: Es el típico curandero que cura con plantas, trabaja solo en comunidades nativas. Se cree que puede disparar dardos invisibles o ícaros, los cuales van a afectar y enfermar a las personas; pero también tienen el poder de sacar estos dardos del cuerpo del enfermo y curarlos.
3. Yobé o Yubu: Es el brujo o curandero de mediana categoría.
4. Mujeres especialistas en asuntos obstétricos y ginecológicos.

En el proceso de curación, el especialista va entonando cantos, invocando a las fuerzas y divinidades naturales que participen en el proceso de curación. Para los shipibos toda planta tiene su espíritu, el cual es invocado también en el proceso terapéutico.

Las prácticas medicinales shipibos se pueden clasificar en cuatro grandes tradiciones especializadas (Morin; 1998: 378-380):

1. Los especialistas en el uso de las plantas y sus propiedades medicinales (ráomis), siendo la más extendida; su uso se da para el tratamiento de enfermedades comunes.
2. Los especialistas en el uso de alucinógenos, principalmente los onaya, utilizada para el tratamiento de enfermedades psíquicas y somáticas de relativa complejidad; en cuyo proceso de curación participan espíritus de animales y plantas.
3. Los especialistas en uso de dardos, con fines “ofensivos y defensivos”, en el cual la terapéutica se realiza con el uso del tabaco.
4. Los especialistas o shamanes mayores, de mayor preparación, correspondiente a los merayas.

**E.- Salud y enfermedad entre las comunidades altoandinas del Ecuador:** En la región altoandina del Ecuador existen diversas comunidades campesinas tradicionales, muchas de las cuales, a pesar de formar parte del Estado Ecuatoriano, mantienen un sistema de organización tradicional propio, regido por leyes y tradiciones consuetudinarias heredadas de sus antepasados desde mucho antes de la anexión de estos territorios al Tawantinsuyu, con el desarrollo de los Cayambes y Cañaris.

*“.... las culturas ancestrales que han sobrevivido su sabiduría ancestral, que se expresa en su resistencia y en su capacidad de adaptación a través de sus formas de vida tradicionales. También en su concepción respecto a la naturaleza y el respeto del medio que le rodea como vida que forma parte del universo. (...). Conciben la sanación como un proceso que empieza por sanar el espíritu y a partir de ello sanará el cuerpo físico (del Campo Tejedor, 2019). Las enfermedades están ligadas a los estados energéticos positivos y negativos, e incluso se*

*considera que hay personas que pueden hacer daño utilizando energía negativa (Ángel, González & Luis, 2015)."* (Hinojosa, Rivas y Maldonado; 2020: 465).

Estas poblaciones tienen amplio conocimiento sobre las propiedades curativas de cada planta para ciertas enfermedades, conocimientos herbolarios que están a cargo de especialistas o curanderos, en su mayoría personas mayores de 70 años y mujeres (Chamba, Mora, Paccha, y Reyes; 2019: 90), conocidos como taitas o mamas y yachak (sabios). Estos yachak son: *".... depositario de un conocimiento cultural, y a la vez, transmisor de los conocimientos del grupo condensados en el amplio espectro de las prácticas curativas, en las que participan creencias, mitos, leyendas, rituales e incluso formas de control social (...) el yachak no solo es el curador de enfermedades del cuerpo, sino el que sabe, el que cura y hace el bien"* (Dufour; 1993: 47). Por lo general, el oficio de yachak es heredado de padres a hijos.

Además de los herbolarios, existen otros especialistas en salud y medicina tradicional como las parteras, mujeres que ayudan a las mujeres a dar a luz; los sobadores, quienes a base de masajes buscan sanar a las personas que han sufrido golpes, torceduras, luxaciones y otros; así como los fregadores o kakúos (Ibid: 90-91).

Las sesiones en que se desarrollan estas prácticas de diagnóstico y terapéuticas, tienen un alto contenido simbólico y ritual, consumiendo en muchas de estas, bebidas psicotrópicas o alucinógenas como el San Pedro o aguacolla (gigantón). Estas prácticas ceremoniales tienen un contenido tradicional y cultural principalmente andino, aunque contiene insertados algunos elementos

del cristianismo, evidencia del sincretismo cultural que se ha dado tras cinco siglos de convivencia y coexistencia cultural de dos mundos opuestos. Algunas de estas ceremonias han introducido también saberes amazónicos o de otros países. Estas ceremonias se pueden clasificar en: limpieas de energías negativas o mala suerte, mediante la aplicación de hierbas sobre el cuerpo del paciente; las vaporizaciones al momento que se realizan cantos, práctica introducida de México; ceremonias en que se usan las plantas de poder como el San Pedro o el tabaco (Bravo; 2013: 83-87).

Durante la ceremonia de curación, el especialista debe tener en cuenta cuatro principios fundamentales: la fuerza, las circunstancias, la temperatura (frio y caliente) y el plano de acción; diagnosticando, primero, la circunstancia en que se produjo la enfermedad (identificando lugar, momento y persona que absorbió la enfermedad), luego determinar la fuerza que produjo esa enfermedad, el diagnóstico térmico y el diagnóstico patológico (Dufour; 1993: 53).

Durante las limpieas el curandero va soplando sobre el paciente diversos perfumes, semillas o líquidos elaborados a base de plantas. Seguidamente el yachak va a dar de beber por la boca y nariz al paciente del San Pedro y tabaco, al mismo tiempo que va invocando a los espíritus de los antepasados y va diagnosticando la enfermedad que aqueja al paciente, determinando el procedimiento de curación que le aplicará. La enfermedad se va a introducir en el cuerpo por el desequilibrio causado por el mismo paciente con su medio, forzado por la fuerza maligna que viene hacia el para dañarlo.

Entre las principales enfermedades diagnosticadas por los yachak figuran: la brujería, el susto, el mal viento, entre otros. El susto puede ser originado por diversos factores, como el atsingó que es un espíritu que vive en el campo y afecta a los niños lactantes, transformándose, según la creencia en un hombre pequeño que asusta a los niños (Dufour; 1993: 57).

Para los especialistas o curanderos, el proceso de sanación se inicia con el diagnóstico e identificación de la enfermedad y el origen de la misma, esto es, identificando las energías negativas que han permitido que esta enfermedad ingrese en el organismo del paciente. Por ello, luego de la diagnosis, se debe identificar los mecanismos a desarrollar para lograr que esta energía negativa salga del cuerpo; así como compensar a las divinidades andinas del medio, para lograr la recuperación del paciente, logrando resolver el conflicto existente entre el hombre y las divinidades (Hinojosa, Rivas y Maldonado; 2020: 465). Todas las etapas de sanación tienen un alto contenido simbólico. Las sesiones se desarrollan en la noche, por lo general los días martes y viernes. En el proceso terapéutico se utiliza además de la ingesta de bebidas de hierbas, la aplicación sobre el paciente de humo, licor, sobado con algodón, huevo y hierbas; al mismo tiempo que se va invocando a los espíritus de los cerros, lagunas y ríos. Durante el ritual se encienden velas, al mismo tiempo que el paciente va fumando cigarrillos e ingiriendo licor:

*“Con el auxilio de su ayudante o discípulo inicia la ceremonia, para lo cual se prepara previamente. Luego invoca a los buenos espíritus mientras su ayudante agita ramas de ciertas plantas alrededor del enfermo, para ahuyentar a los malos espíritus. El chamán toma una bocanada de humo de tabaco y lo sopla al paciente;*

*otro bocado de licor que también lo sopla, todo esto para facilitar el exorcismo. Luego viene la fase más importante. empieza a efectuar una especie de masaje – el “fregado” o “limpieza”– para localizar el “daño” en un sitio, usualmente en la espalda, a fin de sacar las “flechas” invisibles que penetraron en el paciente y que le producen el trastorno. Finalmente, en el sitio localizado chupa en la piel hasta librar al paciente de las terribles flechas invisibles causantes del mal. la curación- ceremonia se acompaña con recriminación –de ser necesario– o consejos al paciente.” (Naranjo; 2010: 69-70).*

En los últimos años, el gobierno ecuatoriano ha incluido a esta medicina tradicional en los sistemas de salud estatales, buscando incrementar el acceso al sistema de salud de parte de la totalidad de población ecuatoriana, esto a partir de la promulgación de la Constitución del año 2008.

#### **F.- Salud y enfermedad en las comunidades altiplánicas de Bolivia:**

**Los Kallawallas:** Las actuales comunidades campesinas altiplánicas del Collao, ubicadas a orillas o cerca del Lago Titicaca, son descendientes culturales de las antiguas sociedades prehispánicas que se desarrollaron en este territorio, en especial de Tiwanaku, la cual, durante casi 1000 años de continua tradición cultural y práctica de conocimientos, lograron entender al medio en el que se desarrollaron. En este contexto espacial y cultural surgieron los Kallawallas, médicos especialistas en el tratamiento de las enfermedades, utilizando para ello, muchos elementos naturales que su medio les proveía. Las comunidades Kallawallas hablan una lengua propia (Machaj Juyay), correspondiente a un dialecto del puquina, la cual se mantiene vigente en muy pocas comunidades bolivianas actuales, estando casi en proceso de extinción.



En estos pueblos viven y trabajan unos especialistas llamados también como Kallawallas. En el capítulo 4 de la presente tesis, al hablar sobre las concepciones de la enfermedad en los Andes, nos desplazamos más para hablar del simbolismo de los Kallawallas y su importancia en el Altiplano. Sin embargo, debemos señalar que estos especialistas se desplazan hasta largas distancias a practicar su medicina, habiendo sido reconocidos por la UNESCO como especialistas en medicina tradicional. Sus prácticas de curación se desarrollan en medio de mesas rituales de curación y adivinación. En la actualidad estos especialistas no viven en un lugar específico, se están desplazando constantemente con un asistente o discípulo por diversas regiones de Bolivia o de países vecinos, recorriendo diversos ecosistemas de donde obtienen productos naturales, principalmente plantas, para enriquecer sus mesas y procesos. Sin embargo, los especialistas Kallawallas, comparten las actividades diarias entre el curanderismo y las otras actividades productivas como la agricultura, participando en las labores comunales insertos productivamente y sociabilizando con los demás miembros de su familia y comunidad. El momento de aprendizaje se da a los nueve años o incluso antes, siempre en el seno familiar, aprendiendo los conocimientos medicinales de sus padres, en especial de la madre primero (Callaban; 2011). Los Kallawallas: “... *han practicado, como la gran parte de las diversas sociedades y pueblos de los Andes si bien en tonos diferenciados, una terapia médica peculiar, combinando aspectos provenientes de una amplia farmacopea popular con otros de indudable cariz ritualista*” (Fernández; 1997: 15). Los Kallawallas utilizan abundantes elementos simbólicos en las sesiones terapéuticas, tanto en la etapa del diagnóstico como en el proceso de curación:

*“Un Kallawallas conoce habitualmente las técnicas tradicionales de predicción, sabe curar utilizando mates y cataplasmas e igualmente practica los requisitos de la terapia simbólica mediante los pagos habituales a sus seres tradicionales utilizando formatos peculiares de mesas (....) que presentan una importante variedad y riqueza simbólica”.*  
(Fernández; 1997: 16).

Los Kallawallas tienen un especial conocimiento de las propiedades curativas de las plantas, conociendo las variedades y propiedades terapéuticas de cada una, tanto plantas andinas como amazónicas, clasificándolas en un sistema binario conformado por plantas cálidas o frescas. Entre los métodos de diagnóstico utilizados, la hoja de coca cumple un papel fundamental, adivinando las causas y sintomatología existente; así como los orines fermentados del enfermo que son mezclados con qollpa (sulfato de aluminio), produciendo una reacción espumosa que es analizada; el pulso de las personas de manera manual; la lectura de las entrañas del cuy luego del jubeo al enfermo, identificando los órganos dañados; entre otros.

Las mesas Kallawallas son ofrendas complejas conformadas por diversos ingredientes que son agasajados a los invitados rituales, entre estos invitados tenemos a: achachachila, son las divinidades de las montañas sagradas, llamados comúnmente como “abuelos”, considerado el ancestro de la comunidad, quien brinda protección a todos sus descendientes, siendo el similar de los apus, wamanis o jircas de los Andes Centrales Peruanos; la Pachamama, o madre tierra, creadora de los hombres, plantas y animales; el kunturmamani, es el espíritu protector del hogar, de las viviendas, guardián protector de las

familias, quien es testigo de todos los acontecimientos al interior de la vivienda; la gloria o alaxpacha, corresponde al cielo y el espacio, donde viven los santos y los astros; los saxras o personajes malignos que viven en el mundo de abajo o manqhapacha, tutelan el mineral, aunque también el dinero y la música, pudiendo originar algunas enfermedades al apoderarse del alma del enfermo; chullpa o gentiles, son aquellas personas que vivieron antes de la llegada de los españoles y la religión cristiana, aquellas personas que no fueron bautizadas, capaces de castigar a aquellas personas que pasan por sus moradas sin ofrecerles respeto (Fernández; 1997: 50-54).

Los ingredientes son ofrendados a estos invitados, según sean invocados. Estos ingredientes deben ser de alta calidad y estar bien preparados y ubicados en la mesa. El ingrediente infaltable es la hoja de coca, elemento ritual importante en todas las sociedades andinas. Durante la ceremonia, todos los presentes deben ir chaqchando la hoja de coca. Otros ingredientes importantes son: el wira q'uwa, planta herbácea que crece en las zonas altoandinas, la cual es utilizada como sahumero, siendo colocada desmenuzada en la mesa; el llamp'u, es la grasa tomada del pecho de la llama, con la cual se van modelando figuras de animales u otros objetos; las illas elaboradas de mullu (piedra blanquesina) con formas de animales, elaboradas para invocar la multiplicación del ganado; chiwchi que son pedazos de estaño o plomo, modelados a figuras humanas y de animales, así como el sol y la luna; la dulce mesa, formada por dulces, caramelos y comida azucarada, así como nueces y frutos secos; los misterios, son galletas elaboradas de cal y azúcar con representaciones de personas o de escenas continuas; el sullu, es el feto de un animal, principalmente de llama; madejas de

lana de diversos colores, principalmente los elaborados de pelo de llama o alpaca; quritanta o qullquitanta, conocido como pan de oro o pan de plata, elaborados de papel dorado o plateado brillante; incienso puro y copal; alcohol de caña, el cual es challado por los participantes en honor a los invitados; vino utilizado con el mismo fin que el anterior; papel que sirve de base y envoltorio de la ofrenda (Fernández; 1997: 54-62).

La chiyara misa, es llamada la mesa negra, busca bloquear y devolver los hechizos y daños hechos al paciente, buscando un efecto rebote. Para ello, la ofrenda va a consistir de diversas plantas de diferentes ecosistemas, mezclado con ingredientes dulces, restos orgánicos de animales, entre otros ingredientes, que serán del agrado de los invitados.

Luego que la ofrenda es servida, esta debe ser quemada como símbolo de la entrega de la misma al invitado, es el momento en que estos van a degustar la ofrenda, generándose una interacción con el especialista kallawalla. La composición de las mesas puede variar según las características del invitado que es invocado por el especialista. A cambio de la ofrenda, se solicita al invitado que ayude en la curación del paciente, expulsando de su cuerpo las causas de la enfermedad y el mal mismo.

La gloria mesa es preparada a favor de los santos, conteniendo elementos simbólicos de alto contenido religioso, como algodón blanco, al mismo tiempo que se van rezando oraciones y plegarias cristianas. La chullpa mesa por lo general se realiza cerca a los sitios arqueológicos, ofrendándose además de la

coca y el alcohol o vino, flores y granos de maíz o quinua; junto a grasa y fetos de animales.

Para los Kallawallas, el alma de las personas está íntimamente relacionados con las entidades animistas que viven en la naturaleza, las divinidades y elementos naturales, con poder autónomo, pudiendo ser el alma de las personas capturadas por los seres tutelares, incorporando males y enfermedades. Ante esta situación, los especialistas van a realizar un intercambio o trueque simbólico de salud por un banquete o comida ritual, ofrecida en las mesas, desarrollada mediante una detallada representación simbólica de cada uno de sus elementos.

### **1.3 LA ANTROPOLOGÍA ALIMENTARIA**

La alimentación y los alimentos son aspectos importantes de la vida humana, así como de la cultura global. Los seres vivos necesitamos de alimentarnos para sobrevivir. Por ello, desde los orígenes del hombre, la búsqueda y aprovisionamiento de alimentos ha sido una preocupación principal y universal. Esta preocupación ha conllevado a la búsqueda de estrategias, mediante la creación de novedosas tecnologías, para dispensar de alimentos al ser humano. Así surgió la agricultura y la ganadería, reemplazando en parte a la caza y recolección de productos naturales, situación que trajo como resultado que el hombre deje de ser nómada para volverse sedentario y tener un lugar fijo de residencia. Así, la alimentación es y ha sido siempre la necesidad primordial del ser humano, en todas las culturas y tiempos históricos. El acceso a estos

productos alimenticios ha sido el origen de guerras y conflictos, registrados por la historia en todos los continentes terrestres.

El desarrollo de una cultura, así como de una persona, sus manifestaciones culturales, sus tradiciones y sus características físicas y de salubridad están relacionados con los patrones alimenticios. De lo que comemos depende lo que seremos, si llevamos una adecuada dieta alimenticia, se gozará de una buena salud y se llevará una correcta vida; en cambio de llevar una mala dieta se tendrá problemas de salud a futuro. El comer o alimentarse implica la presencia del comensal (la persona que come), la comida y la cultura que legitimará como tales a los dos primeros. Así mismo, los alimentos son importantes reguladores de las relaciones sociales, mediante banquetes, agazajos, “comilonas” o almuerzos, que se dan entre individuos de distintos grupos sociales o de diferentes segmentos sociales, con motivo de celebraciones, conmemoraciones, pactos, agradecimientos, recibimientos u otros. También los alimentos regulan estas relaciones mediante el intercambio de productos, mediante ceremonias rituales. El gusto mismo es una creación social manifestado en la individualidad, construido socialmente sobre la base biológica humana (Aguirre, 2017: 20).

Los alimentos son aquella masa material sustanciosa, sólida o líquida, que contiene proteínas, vitaminas, nutrientes; y que tiene la capacidad de ser ingerida por los seres vivos (como el hombre), permitiendo la funcionalidad y metabolismo del cuerpo, a fin de gozar de una buena salud. El consumo de alimentos por parte del hombre permite satisfacer necesidades nutricionales, proveyendo de

energía para el metabolismo del cuerpo humano; necesidades sociales, desarrollando lazos afectivos y relaciones sociales; y necesidades psicológicas, satisfaciendo las sensaciones de hambre que se puede tener. El alimento al ingresar a la boca del ser humano, forma parte de un largo proceso digestivo, en el cual mediante el funcionamiento de diversos órganos (como el estómago, hígado, páncreas, intestino delgado y grueso, etc.), el cuerpo va a ir absorbiendo todos los nutrientes favorables y va a ir transformando y finalmente desechando lo sobrante. Los nutrientes que absorbe el cuerpo pueden ser orgánicos (proteínas, carbohidratos, proteínas, grasas, ácidos, lípidos, etc) e inorgánicos (sales, agua, minerales, etc). Por su parte la comida es la mezcla de alimentos, preparados según la dependencia de la respectiva cultura.

Marvin Harris define a los hábitos alimentarios como: *“accidentes de la historia que expresan o transmiten mensajes derivados de valores fundamentalmente arbitrarios o creencias religiosas inexplicables”* (Harris; 2017: 15-16). Estos hábitos alimenticios están estrechamente relacionados con la actividad doméstica, en la cual se puede analizar también las relaciones sociales y relaciones de género. Para Harris, estos hábitos alimentarios están estrechamente relacionados con la cultura; pues hay productos que son consumidos por algunas culturas o naciones con mucha delicia, mientras que son aborrecidas por otras. Así, los hindúes no consumen a la vaca por considerarlo un animal sagrado, los judíos y musulmanes no consumen la carne de cerdo por considerarlo un animal repugnante (basado en sus sagradas escrituras), los franceses consumen carne de caballo mientras que los norteamericanos no lo hacen, los polinesios consumen carne de perro, algunas sociedades asiáticas y africanas consumen

bichos mientras que los europeos no lo hacen. Hay platos como el pescado crudo (arenque) que se consumen en Holanda, que no se podría consumir en países como el Perú (a pesar de consumirse en ceviche que es un pescado semicrudo, cocinado con limón). En parte, los factores biológicos y de adaptabilidad a ciertos productos como a la lactosa, hacen que los productos lácteos sean consumidos por algunas poblaciones más que otras (Harris; 2017).

Si analizamos el consumo de carne de cuy, esta es consumida por las poblaciones andinas en gran medida, mientras que poblaciones del hemisferio norte lo ven repugnante, por ser considerada como una mascota, o asociarlo con la familia de los roedores. En la Amazonía Peruana hay pueblos nativos que consumen carne de animales exóticos como el mono, la serpiente o de bichos (la siquisapa en Moyobamba o el gusano llamado suri en Iquitos o Pucallpa), los cuales serían rechazados por cualquier poblador de la Costa o región Andina peruana. En la Costa Norte se come el cañan o pacaso grande en variados potajes, lo que sería impensable en otras poblaciones costeñas como Lima, Ica o Tacna. En el valle del Mantaro, los antiguos wankas (según las crónicas coloniales) consumían carne de perro (principalmente la raza sin pelo). En algunos pueblos de la Costa centro sur como Chíncha, Cañete e Ica se consume carne de gato, incluso existe una festividad en el distrito cañetano de San Luis en honor a Santa Epifanía en la cual se consume masivamente carne de gato, bautizado popularmente como el “Miauxtura”.

Mary Douglas (1970) en su obra pureza y peligro (*Purity and Danger*) analiza aspectos como el simbolismo animal y corporal de los lele del Zaire,



comparándolos con las concepciones simbólicas de animales practicadas por los hebreos a partir de los postulados de la biblia. La autora interpreta las reglas de contaminación y los tabúes alimenticios mediante el recurso a la estructura social de pensamiento, los que son la base de los fenómenos simbólicos y religiosos. Los tabúes con sus ideas de separación, purificación, demarcación y punición de transgresiones, buscan imponer la sistematicidad en las experiencias (Morris; 1995: 252). Sobre los tabúes alimenticios de los leles, Douglas señala que:

*“Ciertos animales .... Son adecuados para servir de comida a los varones, otros para las mujeres, otros para los niños, otros para las mujeres embarazadas. Otros son considerados incomedibles. De una u otra forma, los animales rechazados como inapropiados para el consumo humano se vuelven ambiguos de acuerdo con su esquema de clasificación. Su taxonomía animal separa los animales diurnos de los nocturnos; los animales de arriba (pájaros, ardillas y monos) de los animales de abajo; animales de agua y animales de tierra. Los animales de comportamiento ambiguo se tratan como anomalías de uno u otro tipo y se eliminan de la lista de alimentos comestibles”. (Douglas; 1970: 196, citado en: Morris; 1995: 252).*

Por su parte, Douglas analiza como las prácticas alimenticias de animales por parte de los judíos, está regido a lo señalado en el libro Levítico de la Biblia, acerca de la función alimenticia de algunos animales y su significado de limpieza, suciedad, pureza e impureza, como el caso del cerdo, animal que no es consumido por estas poblaciones. Así, los hebreos clasifican a los animales en tres categorías: los comestibles y apropiados para el ritual de sacrificio, los comestibles en contexto profano y los impuros e incomedibles (Douglas; 1975).

Esta interpretación simbólica de los animales se va a superponer a las prohibiciones dietéticas biológicas.

Al realizar el análisis de una comida desde la antropología se debe tener en cuenta tres procesos importantes: el procesamiento, la producción y el consumo. El primero está en relación con el momento de obtención de los productos alimenticios; el segundo con el procesamiento y mezcla de los ingredientes para la elaboración de la comida; y el tercero tiene relación con la masticación y asimilación biológico de estos alimentos por las personas. Estos tres se encuentran estrechamente interrelacionados entre sí. El sistema alimentario es: “.... conjuntos sociotécnicos y simbólicos que articulan a un grupo humano y su entorno y que garantizan la implantación de procesos de diferenciación social interna” (Polain; 2002, citado en: Gonzáles, Meza y Arana; 2013: 85).

El proceso de cocina está conformado por tres clases de costumbres o prácticas que se reproducen: la práctica económica, que produce los medios de subsistencia y las relaciones de producción; la práctica política que produce formas de organización social y relaciones de dominación y subordinación entre estas formas; la práctica ideológica, relacionado con el uso de la cultura y el modo de pensamiento cultural para la elaboración de las comidas (Weismantel; 1994: 37-38). Estas prácticas giran en torno a las relaciones sociales de un grupo cultural determinado y en las relaciones sociales familiares (costumbres culinarias en las relaciones entre los miembros de la familia, tanto en el procedimiento, la producción como consumo). La práctica ideológica se refleja en la forma como se obtiene los productos, la forma de prepararlos, lo cual como

señalamos puede ser cambiante. La práctica de dominación política al interior del seno familiar se puede observar claramente en la cocina: dominación de la madre a los hijos o de la suegra a la nuera; basado en la práctica ideológica. Esta práctica ideológica asegurará el ejercicio de la práctica política al interior del hogar, definiendo la capacidad reproductiva y de convivencia de la familia, basado en relaciones de parentesco, matrimonio y producción; articulando la actividad económica dentro del hogar, como entre esta economía doméstica y otra fuera de este ámbito.

El fuego, fogón o cocina en la que se preparan los alimentos está simbolizando esta actividad doméstica, ya que es la encargada de transformar los productos comestibles crudos y sólidos en cocidos y comestibles. Por lo general, en muchas culturas el símbolo del fuego está relacionado con lo femenino, es el espacio donde se desenvuelven las mujeres con gran accionar posesivo, donde desarrollan su quehacer laboral transformando la energía de los alimentos para el consumo de los otros miembros de la familia.

Es necesario distinguir también las diferencias entre dieta y cocina. La dieta es lo que la gente come, la relación de alimentos que son consumidos y en que proporciones, tomando en consideración directa o indirecta sus valores nutricionales y en que medida aporta al desarrollo biológico de la persona. La cocina es en cambio, una construcción social y cultural de las comidas, las estructuras organizativas del conocimiento sobre los alimentos, las formas artísticas y culturales de su preparación y combinación. La dieta es la base material que fundamenta los usos y prácticas de la comida.

La cocina está conformada y definida por cinco elementos importantes (Aguirre; 2017: 22):

1. Los alimentos comestibles.
2. Las formas peculiares de preparar estos alimentos: como cortarlos, aderezarlos, cocinarlos, mezclarlos, batirlos, etc.
3. Las formas de aderezar los alimentos, utilizando aderezos propios o extraños a la zona ecológica donde viven los cocineros.
4. La adopción de patrones de comensalidad, normas de consumo de comida al interior o exterior del seno familiar.
5. Las normas de transmisión de saberes, la conservación y cambio de los patrones alimenticios y de preparación de alimentos.

## **1.4 LOS ALIMENTOS COMO SÍMBOLOS**

Muchos objetos ordinarios, como los alimentos, pueden ser utilizados como símbolos del conflicto ideológico sobre la caracterización de la sociedad y sus prácticas culturales. Los alimentos al convertirse en símbolos, sus significados derivan de las funciones que desempeñan en la vida económica; sumergiéndose ordinariamente en la práctica cotidiana en una forma material en que los alimentos, abstraídos como símbolos de este proceso material, pueden representar distintos significados ideológicos (Weismantel; 1994: 11-12). El alimento al servir como un símbolo en el discurso, se convierte en un objeto con carga simbólica, convirtiéndose en una herramienta para el trabajo simbólico, reproduciendo formas culturales e ideológicas.

Muchos alimentos adquieren una alta significación simbólica cuando forman parte de regalos entregados mediante el establecimiento de vínculos sociales. El hecho que productos comestibles que difícilmente se pueden conseguir por la focalización geográfica de su crecimiento, hace que su consumo sea más valorado simbólicamente por lo exótico que significa. De igual manera, en procesos de intercambio (trueque en los Andes), la valoración de los productos intercambiables y sus cantidades gira en torno a la significación simbólica que tienen cada uno de estos; esta significación y valoración se puede dar en cuanto a sus cualidades proteicas, sus cualidades médicas, su gusto, su importancia ceremonial o su difícil acceso. Muchas veces es símbolo también de reciprocidad o de respeto. Por ejemplo, en las comunidades nativas amazónicas, el apu ofrece a los visitantes el “masato”, esta bebida elaborada con la boca a base de yuca simboliza las relaciones sociales de respeto e interacción que se está dando entre el jefe local y el visitante, por lo que no recibirlo y beberlo significa una ofensa al receptor.

Sin embargo, un mismo alimento puede contener distintos y diversas significaciones simbólicas, según la cultura o el grupo social que lo observa. Una mazorca de maíz no tendrá la misma significación para un agricultor del departamento del Cusco (Perú), para el miembro de una tribu zulu (el grupo étnico mas grande de Sudáfrica) o para un pescador de la Costa Este de los Estados Unidos. Para el primero simboliza un producto autóctono de alto contenido histórico, cultural e identificador; común en su región, el cansancio como resultado de muchos días de trabajo en los campos, un producto que le ha

llegado a su mesa gracias a las bondades de la Pachamama, un alimento que tiene muchas variedades y se puede servir en diversos potajes (como la cancha), la base para preparar la chicha, entre otros. Para el segundo simboliza un producto foráneo, que eventualmente forma parte de la dieta familiar y consumido principalmente como harina. Para el tercero simboliza un alimento que acompaña los platos a base de pescado, identifica a las “palomitas de maíz”, entre otros. Como se ve, los tres tienen significaciones distintas, según la relación identificatoria que tienen con el maíz y a su organización cultural. La constitución cultural del maíz como símbolo radica en su papel como signo en un sistema alimenticio específico, basado en el grupo social que lo utiliza y relacionado con otros signos asociados.

La significación de esta comida está definida por posiciones sintagmáticas, en el contraste entre las funciones que desempeñan los alimentos que forman parte de un potaje o comida. Estos significados van a depender del contexto social y el uso que se les da, según la ocasión. En un plato, puede haber un elemento alimenticio básico y uno o más subsidiarios (Weismantel; 1994: 24-25). Por ejemplo, en un plato de pescado frito con arroz y ensalada, el pescado frito sería el elemento básico (A) acompañado de dos elementos subsidiarios, la ensalada (vegetales) y el arroz (cereal); plato cuya significación refiere a un plato típico de poblaciones de litoral. Por su parte en un plato de papa a la huancaína, el elemento básico A es la papa (almidón), acompañado de otros elementos subsidiarios que serían la crema, la lechuga, el huevo sancochado y la aceituna.

Los alimentos y la comida son fuertes señales étnicas, proveen abundantes referentes metafóricos de etnicidad, pues el consumo de algunos alimentos son caracteres identificatorios de algunos grupos étnicos y hasta nacionales. Por ejemplo, el alto consumo de ají es identificatorio a los mexicanos, la carne de res a los argentinos, el maíz de cancha y el ceviche a los peruanos y las pastas a los italianos. En este sentido, los alimentos se convierten en símbolos altamente importantes de etnicidad, ya que hacen referencia al grupo que los consume en términos de identidad.

El dinamismo al cambio y transformación de las sociedades humanas hace que también el significado de estos símbolos (alimentos) pueden modificarse en el tiempo, con los cambios en la forma de pensar de las personas. Por ejemplo, se nota en la región andina que en los últimos años la población altoandina está dejando de consumir productos propios de su región ecológica, reemplazándolos por productos foráneos. La globalización viene determinando fuertemente esta tendencia, aunado a los cambios en los patrones socioculturales y la migración hacia la Costa y las grandes ciudades. Las estructuras de cocina no son estáticas, se encuentran en un constante estado de transformación, tanto que los platos tradicionales pueden a veces convertirse en algo novedoso, para personas que eventualmente lo consumen y observan.

La profunda y estrecha relación entre el hombre y sus alimentos es el aspecto más importante de la condición humana, otorgando al simbolismo de los alimentos un gran poder afectivo. Pues, nosotros podemos expresar a través de los alimentos quienes somos y como somos, viéndonos motivados a sentir y

actuar mediante estos símbolos, convirtiendo estos alimentos y su forma de prepararlos en símbolos que polaricen facciones y creen zonas de conflicto. Así, los alimentos pueden ser símbolos altamente cargados de expresividad, son multivocálicos, condensados y hasta ambiguos; el significado de estos símbolos deriva del contexto posicional, donde su definición relativa para otros símbolos no privilegia en este aspecto sistemático de significación (Turner; 1967). La capacidad de los alimentos de actuar como símbolos (expresar, connotar, afectar y explicar), está basada en su pertenencia al sistema semiótico: un sistema de signos; pudiendo el simbolismo de los alimentos funcionar porque los alimentos a la vez se constituyen en símbolos y signos.

La relación significativa entre la comida y lo doméstico es invaluable, significa no solo la relación sociocultural, sino el elemento que va a permitir el bienestar, desarrollo y sobrevivencia de los miembros de dicha sociedad. El ordenamiento semiótico de los elementos de la cocina es una herramienta que permite al cocinero la combinación de diferentes ingredientes crudos, los que serán preparados para su consumo biológico y social (Weismantel; 1994: 37). El proceso de preparación de estas comidas debe seguir ciertas reglas que han sido establecidas por la práctica cotidiana ancestral, donde cada una de estas reglas tiene también significaciones propias. A veces estas reglas pueden modificarse por aspectos no previstos, como la escasez de productos por sequía, inundaciones, etc.

## **1.5 EL RITUAL**



Se debe iniciar la comprensión de la significancia del ritual con los postulados de Emilio Durkheim (1993) concerniente a la naturaleza de lo sagrado, la metodología de la *Verstehen* de Max Weber (1920), el paralelo de Sigmund Freud (1967, 1987) entre ritos personales y ritos colectivos y los aportes de Bronislaw Malinowski (1973, 1985) sobre la distinción entre religión y sentido común. Dichos autores plantearon las bases para construir una teoría antropológica sobre la religión (Geertz, 1973: 88).<sup>2</sup>

El ritual es una práctica social determinado por: *“..... un conjunto de actos (movimientos, gestos, posturas) y expresiones formalizadas, estandarizadas, repetitivas y ordenadas en forma secuencial, a través del cual se transmite y comunica información significativa entre sus participantes. (...) Se convierte en un escenario donde el poder persuasivo es desarrollado a través de desempeños y despliegues que destacan y comunican autoridad social (...) no solo sirve para mantener relaciones de poder existentes. Provee de un escenario en el que las posiciones de poder son reclamadas y los grados de concentración del mismo son calibrados”* (Vega; 2006: 172-173).

La ritualidad es un concepto amplio que abarca varios aspectos de la vida cotidiana, para los cuales se puede necesitar cierta preparación previa o pueden ser espontáneos. Existe múltiples manifestaciones de los rituales, tanto simples como muy complejos. Los rituales son representaciones de algo deseado, querido o anhelado; desarrollado y utilizado simbólicamente para representar

---

<sup>2</sup> Para Geertz (1973: 88): “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Por supuesto, términos tales como “significación”, “símbolos” y “concepción” exigen explicación. Pero aquí es precisamente donde entra en juego la ampliación, la extensión y la expansión”.

algún acontecimiento de importancia personal o colectivo (social). Por ello, Wittgenstein (Fuller; 1996: 62) define a los hombres como animales ceremoniales: *“.... cuando observamos la vida y el comportamiento de los hombres en todo el mundo. En la Tierra vemos que, aparte de lo que podríamos llamar actividades ilegales, alimentos, etc., los hombres también llevan a cabo acciones que tienen un carácter peculiar y que pueden llamarse rituales. Pero entonces no tiene sentido si seguimos diciendo que el rasgo característico de estas acciones es que surgen de ideas erróneas sobre la física de las cosas”*. El ritual es un conjunto sistémico de prácticas codificadas realizadas en ciertos lugares y momentos determinados que se relacionan con lo sagrado o lo no sagrado. El ritual transmite un lenguaje que expresa las concepciones y aspiraciones simbólicas creadas por el hombre.

La práctica ritual desarrollada al interior de una sociedad, refleja la construcción de órdenes convencionales, de sólidas bases morales, las cuales permiten a los participantes a aceptar una especie de “contrato social”, establecido en un marco temporal, previamente estipulado por la misma sociedad a partir de sus creencias mágicas religiosas; generando relaciones de interdependencia (Rappaport; 1999: 26-30). Rappaport señala que durante el desarrollo de la práctica ritual se producen dos tipos de mensajes: uno son los mensajes auto referenciales sobre las condiciones físicas, psíquicas o sociales de sus participantes (individuales o grupales), y otros mensajes canónicos que son codificados en el orden litúrgico relacionados con convenciones y preceptos morales (Vega; 2006: 173). Ambos tipos de mensajes se interrelacionan entre sí. Los rituales presentan alta significación, asociado con otros niveles en que se despliegan otros significados, como la identidad y unidad del ser. Victor Turner

(1969: 95-96) señala que los rituales incluyen una etapa liminal, generando el desapego de la existencia diaria y la generación de vínculos estrechos entre los participantes. Los mensajes canónicos son transmitidos mediante mecanismos simbólicos (multivocalidad de símbolos). Estos mensajes se pueden organizar jerárquicamente: *“.... Comenzando con los más permanentes e inmutables, usualmente relacionados con los seres sobrenaturales, y teniendo en un nivel inferior los axiomas cosmológicos y las relaciones paradigmáticas que construyen el cosmos. Finalmente, existe un nivel de mensajes sobre reglas específicas que gobiernan las relaciones entre el grupo social. El ritual tiene la capacidad de unir y entretener significados de los tres niveles, creando lazos entre materias específicas y episódicas con tópicos perennes e inmutables.”* (Vega; 2006: 174).

Maurice Godelier (1974: 336), tomando como referencia las obras de Marx y Engels, señala que: *“.... todo ritual, toda práctica mágica se acompaña de alguna restricción o prohibición que pesa sobre el oficiante y/o el público. Toda acción religiosa sobre el mundo, sobre las fuerzas secretas que dirigen el mundo, implica y utiliza una acción del hombre sobre sí mismo para comunicar con esas fuerzas, alcanzarlas, hacerse oír y obedecer por ellas. El poder mágico se paga con alguna restricción (alimenticia, sexual o de otra clase), con alguna constricción sobre el hombre”*. Marx ya había analizado como las realidades invisibles eran creadas por los atributos del hombre como la conciencia, voluntad y corporalidad, creando a su vez un imaginario de personajes fantásticos que representan estas realidades invisibles, generando poderes superiores y seres sobrenaturales (realidad no humana, no material y no intencional). Esta representación subjetiva del mundo (imaginaria) produce la religión, la magia y el ritual, interviniendo de forma directa sobre la mente, conciencia y práctica de las personas.

Para Lévi-Strauss (1984: 167) la magia operativa es fructífera al prosperar tres aspectos importantes y complementarios: el hechicero debe estar seguro y creer en la eficacia de la técnica, el paciente debe creer y tener fe en el poder del hechicero y el grupo social debe dar fe y viabilidad a la relación paciente-hechicero, mediante la conformación de una especie de campo gravitacional.

Arnold van Gennep (1908) publicó también una serie de trabajos sobre el ritual, en especial los relacionados con procesos de transición del individuo en las crisis vitales (nacimiento, pubertad, matrimonio, fallecimiento): ritos de paso; todos con un modelo subyacente, presente en todos estos ritos, conteniendo tres fases principales: una preliminar con etapas de purificación y preparación; una segunda del periodo liminar con su rito de transición, de alto contenido simbólico, acatando restricciones y tabúes; y la tercera es la fase postliminar, con nuevos ritos de incorporación al nuevo status, en la cual se van a levantar las restricciones.

El escocés Víctor Turner (1969), en su famosa obra *El proceso ritual*, desarrolló el tema del rito a través de las nociones de *liminalidad* y *communitas* como categorías de comprensión importantes, que fueron luego tomadas por otras disciplinas científicas sociales como: la antropología, la sociología y la psicología. Este concepto de liminalidad fue propuesta inicialmente por Arnold Van Gennep (1908) para definir al estado psicológico de apertura y ambigüedad individual que: “..... caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio tripartito durante la ejecución de un ritual (una fase preliminar o previa, una fase intermedia o

*liminal y otra fase posliminal o posterior). La liminalidad se relaciona directamente con la communitas puesto que se trata de una manifestación antiestructura y anti-jerárquica de la sociedad*" (Mireles; s/f 3). La communitas son las relaciones entre individuos "concretos, históricos e idiosincrásicos", que surgen donde no hay estructura social, cuya dimensión se puede manifestar en varios acontecimientos como los ritos de paso. Estas communitas están relacionados con estados y personajes marginales, como: sacerdotes, curas, curanderos, shamanes, místicos, etc (Morris; 1995: 309-310).

Para Turner, el ritual son aquellos actos que se realizan fuera de lo cotidiano: *".... es el comportamiento formal prescrito en ocasiones que escapan al control de la rutina técnica y que guarda relación con creencias en poderes y seres místicos (o no empíricos)"* (Turner; 1957: 157). Un ritual puede ser un mecanismo para la solución de conflictos, existentes entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales, conflicto que provoca el desequilibrio armónico de las relaciones entre ambas entidades; por lo que la realización del ritual permitirá volver a ese equilibrio perdido: *"El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica de un contexto ritual (....) El símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad"* (Turner; 1980: 21-22). Turner señala que, a partir de la estructura y propiedades de los símbolos rituales, estos se pueden identificar mediante tres tipos de datos: la forma externa y sus características observables; las interpretaciones que dan los especialistas y los participantes; y, los contextos significativos desarrollados por el antropólogo (Ibid: 22).

A su vez, Turner identifica tres propiedades básicas de los símbolos rituales:

*“..... la condensación, muchas cosas y acciones son representadas en una sola formación (....) En segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de significata dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. (....) esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un ancho abanico de fenómenos. La tercera propiedad es la polarización de sentido (....) un polo ideológico y un polo sensorial, (....) el polo sensorial relacionado con la forma externa del símbolo. (....) En el polo sensorial se concentran significata de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales” (Ibid: 30-31).*

Los componentes simbólicos del ritual se pueden dividir en elementos estructurales (símbolos dominantes) y elementos variables (símbolos instrumentales); los primeros son fines propiamente y los segundos son los medios para llegar a estos fines. Es necesario tener en cuenta al analizar un ritual, los motivos por los cuales se están realizando estos rituales, ya que estos motivos determinarán el tipo de ritual a desarrollarse. Los fines del ritual determinarán a su vez, el sentido de los símbolos (Turner; 1980: 50).

En cambio, para Clifford Geertz (1973, 2005) el ritual se articula y ejecuta dentro de la dimensión cultural del análisis religioso. Sostiene que la cultura ha consistido a través de los tiempos históricos, una transmisión de significaciones

representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales los hombres comunican, plasman, expresan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. La antropología simbólica<sup>3</sup> surge a fines de la década del 60 en los Estados Unidos, experimentando su auge entre 1973 y 1978 y luego paulatinamente se deja de usar en beneficio de otras corrientes teóricas antropológicas como la antropología interpretativa.

Edmund Leach (1976) señala que las formas de comportamiento social presentan entre sus componentes innatos a la religión, el ritual, lo sagrado y lo profano. El autor realiza una definición sobre ritual, destacando el alto contenido simbólico social del mismo:

*“.... El ritual es un predicado simbólico que dice algo sobre el individuo o el acontecimiento; así Leach aglutina bajo el encabezamiento de “ritual” comportamientos mágico-religiosos y comportamientos que simplemente son comunicativos (....) El ritual es una acción simbólica y el mito es simplemente su equivalente en el ámbito de las ideas, siendo la misma cosa. ¿Qué es lo que la acción ritual simboliza? (....) representa la estructura social. (....) la acción ritual y la creencia se han de interpretar como predicados simbólicos sobre el orden social (....) El ritual explicita la estructura social. La estructura simbolizada en el ritual se compone de un sistema de relaciones socialmente aprobadas y*

---

<sup>3</sup> La Antropología Simbólica: “.... no es una teoría antropológica, sino un conjunto difuso de propuestas que redefinen tanto el objeto como el método antropológico, en clara oposición al “positivismo”, a la antropología cognitiva o el “cientificismo” dominante y al estructuralismo, y otorgando una importancia fundamental a los símbolos, a los significados culturalmente compartidos y a todo un universo de idealidades variadamente concebidas” (Reynoso, 1998: 182).

*apropiadas para los individuos y los grupos.*” (Morris; 1995: 270, citando a su vez a: Leach; 1954: 14-15, 264).

En este punto vamos a desviarnos un poco de la antropología hacia la arqueología para una mejor comprensión del ritual, en el marco del contexto, considerando que muchas de las prácticas rituales que se mantienen aun vigentes, tienen su origen en periodos arqueológicos para la provincia de Huaral. En la literatura arqueológica el término “contexto” es profusamente utilizado en una amplia gama de situaciones que tiene en común la conexión e interrelación de objetos y elementos tanto en los casos particulares como en la asociación de estos casos. La palabra *Contexto* proviene del latín *Contexere* que significa tejer, entretejer, reunir y conectar (Altamirano; 1995: 26).

Michael Schiffer aborda el contexto arqueológico desde dos perspectivas: El primero es la tafonómica, determinando los factores extrínsecos que lo afectarán después que culminó la vida de uso del objeto o contexto, son aquellos agentes de deterioro que pueden ser biológicos, antrópicos y naturales no biológicos. El segundo es la perspectiva procesal o procesual, que señala que el contexto arqueológico permite determinar y reconstruir la organización social, los procesos económicos y el desarrollo tecnológico (Schiffer, 1972). Posteriormente, la arqueología post-procesual al analizar la relación espacial y el contexto, está analizando y determinando otros aspectos sociales que no eran vistos por el procesualismo (Hodder, 1982a, 1982b); como los aspectos ecosistémicos (Binford, 1962, 1965; Flannery, 1973). Hodder (1991), en base a la arqueología simbólica, señala que:



*“... un contexto arqueológico puede dividirse en dos grupos: los contextos sistémicos y los contextos rituales. El primer grupo abarca a los procesos económicos y tecnológicos, cuyos elementos materiales actuaron en el sistema cultural como transformadores, productores o liberadores de energía. En cambio, el contexto ritual concierne a aquellos elementos materiales que actuaron en las estructuras ideológico-religiosas y que, por lo tanto, son portadores de significados simbólicos. Sin embargo, las relaciones entre lo ritual y lo económico son complejas y difíciles de captar en el registro arqueológico. Generalmente, las estructuras de ritos y creencias se diversifican en sociedades más evolucionadas, manteniendo su significado simbólico arcaico y variando su importancia según cada cultura. En este tipo de evidencias se refleja intrínsecamente la persistencia de la estructura mental, siendo todavía más difíciles de captarlos y entenderlos arqueológicamente*

*Por otro lado, los componentes del contexto pueden distribuirse en dos grupos; elementos durables y elementos no-durables. El primer grupo está conformado por las herramientas artefactos, máquinas y bienes, mientras que el segundo, también conocido como elementos consumibles, por los alimentos y combustibles. Sin embargo, ambos grupos pueden registrarse íntegramente en los contextos rituales y adquieren connotaciones simbólicas” (Altamirano; 1995: 26).*

Por ejemplo, un “cuchimilco” o figurina cerámica antropomorfa de la cultura Chancay, un lienzo de tejedor y restos de animales depositados próximos al difunto, ¿Porqué y para qué realizaban esto?

El contexto ritual se puede clasificar en dos categorías: el contexto funerario y el contexto ritual no-funerario; desarrolladas en corto periodo de tiempo, no prolongado, en la cual participan diversos niveles sociales: individual, familiar,

comunitario y extra-comunitario; definidas como evidencias materiales, unidades cronológicas y simbólicas (Altamirano; 1995: 27). Dentro del contexto ritual no funerario se encuentran las ofrendas de animales sacrificados, como cuyes y camélidos: *“Por ende, los entierros animales pueden remitir potencialmente a un espectro muy amplio de actividades rituales, tales como la pompa fúnebre, ritos de fundación, curación, adivinación, muerte de soberano, transmisión de mando, guerra, alianza, precediendo las ceremonias de banquete y libación en grandes festividades cíclicas”* (Ibid: 28).

Muchas sociedades del mundo, pasadas y presentes han utilizado animales en sus rituales religiosos. Así como en los Andes el cuy es un elemento ritual de gran importancia, Roy Rappaport analiza desde la antropología ecológica el caso de los pueblos de Maring Tsembaga en Papua Nueva Guinea (Oceanía), quienes en tiempos de guerra sacrificaban cerdos para sus antepasados, creando así una fuerza reguladora en las relaciones entre los muertos y los vivos, mediando entre lo sobrenatural y lo terrenal ecológico, para lo cual criaban y engordaban adecuadamente a sus cerdos (Rappaport; 1987). Otro caso similar es el identificado por Mary Douglas (1970), en el cual analiza la importancia simbólica de los animales en los lele del Zaire, con una interacción simbólica entre los animales, humanos y espíritus de los ancestros; relaciones manifiestas en la caza ritual y prohibiciones, las cuales son mediadas por los adivinadores (shamanes) y los espíritus animales como el del pangolín, animal de gran importancia en este sistema simbólico, por su condición de espíritu animal, de gran utilidad e importancia en los rituales religiosos para lograr interactuar en las relaciones entre vivos y muertos. En Mesoamérica un animal

que es considerado mediador entre la vida y la muerte es el tecolote, ave relacionada con los dioses del inframundo y que al cantar puede traer tragedias y muerte. Para los hebreos, el cordero era un animal muy valioso para ser sacrificado, sirviendo de interacción entre Dios y sus fieles.

Cabe señalar también el trabajo basado en el estructuralismo de Roy Willis (1974) sobre el simbolismo animal, comparando el comportamiento de tres sociedades africanas con animales específicos: los nuer (de Sudán) con su ganado, los lele (del Zaire) con la participación del pangolín en el ritual y los fipa (entre Tanzania y Zambia) con la serpiente pitón sagrada. Para estas sociedades estos animales tienen una gran significación en la vida diaria de sus integrantes. Para Willis: *".... Los animales parecen especialmente aptos para este cometido simbólico porque se prestan para expresar los dos modos primarios y polares de pensamiento humano: el metonímico y el metafórico"* (Willis; 1974: 128).

En Brasil, una parte de la población afro brasileña aún cree en sus divinidades de antaño, a las cuales ofrecen sacrificios de animales, en especial de la llamada gallina de angola (raza que fue traída del África), animal que tiene el carácter de sustento y de alto significado simbólico (símbolo central del ritual sacrificial), cuya función es la de circunscribir a las personas con las divinidades; como parte del ritual la gallina es sobada en el cuerpo de todos los asistentes y en especial del iniciante en la religiosidad, para finalmente recibir cortes y ser sacrificada, realizando actos con su cuerpo y sangre, los cuales son ofrendados a los dioses (Vogel, da Silva y Pessoa; 2015).

## CAPÍTULO 2:

### **CARACTERÍSTICAS DEL CUY**

El cuy (*Cavia porcellus*) es un animal típico, famoso y muy reconocido en la América Andina, en especial en Perú, Bolivia y Ecuador. Es un pequeño animalito doméstico, muy utilizado en fines diversos: como alimento de alto valor protéico, como instrumento de curación y adivinación, entre otros; aunque en países de América del Norte y Europa es utilizado como mascota. Al igual que los camélidos como la llama (*Lama glama*), la alpaca (*Vicugna pacos*) y la vicuña (*Vicugna vicugna*) es el animal más representativo de esta región geográfica. El nombre autóctono es cuy (*Cavia sp*), aunque a través de la historia, ha sido denominado con otros nombres extranjeros como conejillo de indias (español), cobaya (francés), o cerdo de guinea (inglés) debido a que se le atribuía que era originario de las costas africanas de Guinea (Altamirano; 1986: 5, Wing; 1975, Gade; 1967, Henan; 1956).

El nombre cuy es de origen quechua, pero en otros países andinos fuera del Perú o dentro de él, recibe otras denominaciones como cuye, cuyi, cuyo, cuilo, cuis, cuwe (Cusco), sacca (Junín), jaca (Huánuco), aca (Ucayali), rucu (Cajamarca), kututo (Arequipa), entre otros; según los idiomas en que se le llame como aymara, cuye, puquina, entre otros. Al momento de la invasión europea de América, su fama había llegado hasta América Central, Mesoamérica y Las Antillas, siendo observado por los primeros españoles que llegaron a las Antillas en las islas de La Española (Santo Domingo) y Juana (Cuba) con mucha curiosidad (Armas; 1888); llegando en el primer siglo de dominación hispana hasta Europa, difundándose por España, Francia e Italia; adaptándose fácilmente a estas regiones. Sin embargo, el área de mayor distribución es en Sudamérica, entre Venezuela y Chile, en especial en los países andinos, donde se constituye en el animal doméstico maspreciado por sus características.

Aunque se conoce que el cuy llegó a Europa a inicios del siglo XVI con los primeros invasores españoles que retornaron a España desde Las Antillas, la evidencia arqueológica más antigua de restos de cuy fue recuperado en Mons (Bélgica) y corresponde a finales del siglo XVI e inicios del XVII, al interior de sectores comerciales y artesanales de un barrio de esa época (Pigière, van Neer, Ansieau y Denis; 2012). Otro hallazgo de partes de un cuy en el suroeste de Holanda, fue hallado al interior de los restos de una finca (al interior de un pozo con basura), fechado entre 1700 y 1725 d.C. (van Dijk y Silkens; 2012).

Para el caso de Las Antillas, por su parte, las investigaciones arqueológicas en la isla de Carriacou (Grenada), revelan que antes de la llegada de los

españoles a la isla, se introdujeron varias especies animales sudamericanas, como el cuy, la sarigueya y el armadillo, lo cual se habría dado entre 500 a.C. y 1500 d.C. Los restos de cuy hallados han sido fechados aproximadamente en 1200 d.C. (Giovas, LeFebvre y Fitzpatrick; 2011). De igual manera, en Puerto Rico, el estudio de la fauna de tres asentamientos con ocupación entre 600 y 1500 d.C., identificaron restos de cuy, asociado con eventos ceremoniales y domésticos (Geoffrey; 2013). Hasta la fecha, se han recuperado 218 muestras óseas de cuy de 18 sitios arqueológicos en el Caribe, perteneciente a nueve islas, concluyéndose que los cuyes habrían sido introducidos en estas islas hacia el 500 d.C. (LeFebvre y DeFrance; 2014).

En los Andes existe una población estable aproximada de 35 millones de cuyes, con una mayor densidad en el Perú, donde anualmente se obtiene una producción de 16 500 toneladas de carne derivadas de más de 65 millones de cuyes, con una población estable de aproximadamente 22 millones de animales criados en sistemas de producción familiar, del cual el 44.6% es para autoconsumo (Chauca; 1997: 9). El Perú es el primer país mundial productor de carne de cuy. En Ecuador el consumo anual de cabezas de cuy se calcula en 13 millones (Sáez; 2010: 1).

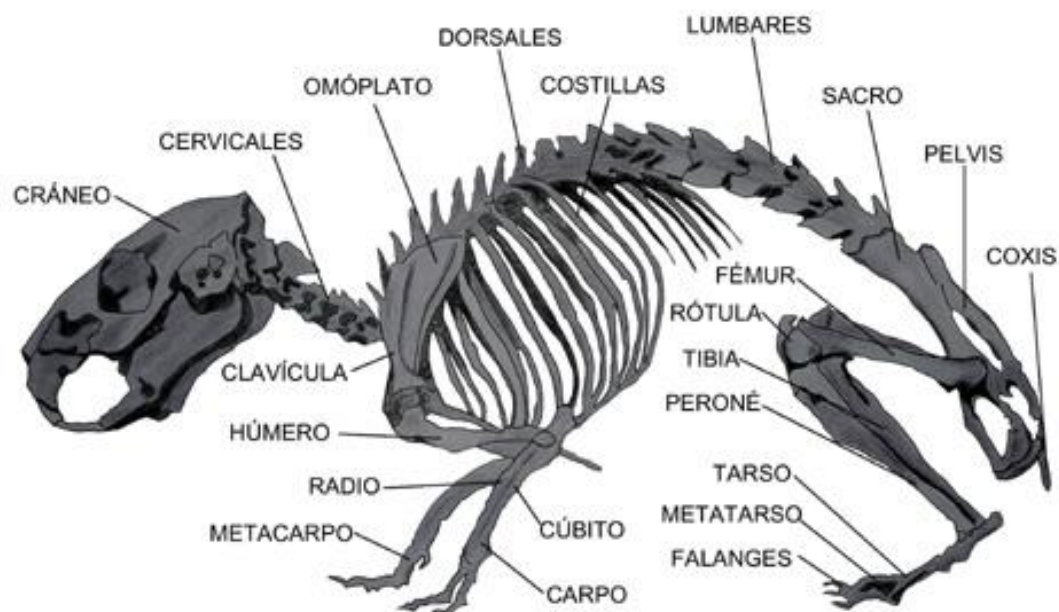
Una de las hipótesis de su origen señala que llegó a los Andes desde Africa hace unos 35 millones de años (Wyss, Flynn, Norell, Swisher, Charrier, Novacek y McKenna; 1993). Otra propuesta de la escuela alemana señala que el cuy se formó evolutivamente en el gran Guayano Brasileiro, expandiéndose por la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes, viviendo en comunidad durante

millones de años con el majaz (*Agouti paca*), el tigrillo (*Leopardus wiedii*) y el armadillo (*Dasypus novemcinctus*) (Zuñiga y Quisiyupanqui; 1995: 28).

## 2.1 TAXONOMÍA

El cuy es un mamífero pequeño del orden de los roedores. Su nombre científico es *cavia porcellus*. La información taxonómica del cuy es el siguiente (Linnaeus; 1758):

<b>Reino</b>	Animalia
<b>Phylum</b>	Chordata
<b>Clase</b>	Mammalia
<b>Orden</b>	Rodentia
<b>Familia</b>	Caviidae
<b>Sub familia</b>	Caviinae
<b>Género</b>	Cavia
<b>Especie</b>	Cavia porcellus



**Figura 1: Sistema esquelético del cuy. Fuente: [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)**



**Figura 2: Vista parcial de varios individuos del cuy (cavia porcellus).**

## 2.2 FISIOLÓGÍA

Sobre las características anatómicas del cuy existe una múltiple y variada bibliografía que detalla cada una de sus características físicas (Altamirano; 1986, Chauca; 1995, 1997, Cooper y Schiller; 1975, Ediger; 1976, Huckinghaus; 1961, Leguía; 1993, Sisk; 1976, Quijandría, Chauca y Robinson; 1983, Quijandría, Muscari y Robinson; 1983, Reeding; 1998, Rosenfeld; 2014, Wagner y Manning;



1976, Zaldivar; 1976). El cuy es un animal pequeño, de cuerpo compacto y comprimido, de pelaje total corto y fino, con textura áspera o suave, con entre 15 y 40 cm de largo y entre 15 y 20 cm de altura.

Las características somáticas del cuy son las siguientes (Altamirano; 1986: 6-7): La cabeza es casi redondeada y relativamente grande en relación a su capacidad corporal; de hocico largo, labio superior entero y con bigotes; los incisivos son estrechos, gruesos y no surcados; presenta la siguiente fórmula dentaria:  $I(1/1)$ ,  $C(0/0)$ ,  $PM(1/1)$ ,  $M(3/3)$  = Total 20; las orejas son delgadas, caídas, redondas y de poco pelo; el sistema auditivo muy fino y desarrollado; los ojos son vivos y de diversos colores que varían del marrón claro al oscuro, rojo, naranja o amarillo; el cuello es grueso, musculoso y corto (poco diferenciable), con el atlas bien desarrollado; el tronco es de forma cilíndrica con 13 vértebras dorsales que sujetan dos costillas cada una salvo las dos últimas que son flotantes; tiene dos mamas con las cuales puede amamantar hasta a ocho crías; no tiene cola, pero sí tiene siete vértebras caudales y coxígeas; las piernas son cortas, con las patas anteriores más pequeñas que las posteriores. Cada pata anterior tiene cuatro dedos (puede presentar malformaciones con hasta ocho dedos: polidactilia), mientras que las posteriores por lo general solo tienen tres, presentando en todos los casos garras anchas y gruesas en cada extremo, desarrolladas antes de su domesticación para cavar en el suelo; caminan sobre las plantas de las patas. Emiten un sonido chilloso y fino con varias tonalidades y mucha expresividad que los caracteriza, del cual proviene su nombre “cuy”.

El cuerpo está cubierto de pelo, el cual se puede presentar de uno o varios colores. La distribución de los colores se puede presentar total, en áreas, a rayas, en manchas, o combinados en un solo color. El pelaje del cuy puede presentarse medianamente largo, de tipo lacio o crespo, de diferentes colores (blanco, marrón, pardo, negro, azulado, rojizo y mixto o “muru muru”).

Las constantes fisiológicas promedio del cuy son las siguientes (Amon; 2010: 4), aunque esto puede variar según el piso altitudinal en el que se encuentre:

Temperatura rectal		38 – 39°C.
Respiración	Promedio	80 - 92 respiraciones / minuto.
	Minima	69 respiraciones / minuto.
	Máximo	104 respiraciones / minuto.
Ritmo cardíaco	Promedio	280 pulsaciones / minuto.
	Minima	225 pulsaciones / minuto.
	Máximo	400 pulsaciones / minuto.
Número de cromosomas		64
Tiempo de vida	Promedio	4 – 6 años.
	Máximo	8 años.
Peso del adulto	Macho	800 – 2000 gramos.
	Hembra	700 – 2000 gramos.

Internamente presentan seis sistemas principales: el sistema circulatorio, conformado por el corazón, arterias y venas, encargadas de trasladar la sangre por todas las partes del cuerpo; el sistema digestivo, encargado de digerir los alimentos, conformado por los siguientes órganos: dientes, lengua, glándulas salivales, boca, lengua, esófago, estómago, hígado, vesícula, páncreas, intestino

delgado, intestino grueso, ciego, colon, recto y ano; el sistema respiratorio, conformado por las fosas nasales, la laringe, la traquea, bronquios, pulmones (el derecho es más grande que el izquierdo), diafragma, entre otros; el sistema reproductor, conformado por testículos y pene (machos), ovarios, vagina, cuernos, útero, cerviz, vulva, entre otros (hembras); el sistema excretor, conformado por los siguientes órganos: riñones (2 uno a cada lado y en contacto con el hígado), uréteres, vejiga y uretra (de 1 cm de largo); el sistema esquelético o locomotor, endoesquelético, conformado por los huesos (comunicación personal Alfredo Altamirano Enciso), cubiertos de músculos esqueléticos y articulaciones. El cuy tiene entre 239 a 336 huesos (Rubio; 1976): cráneo: 12, cara: 22, oído: 2; columna vertebral: región cervical: 7 vértebras, región dorsal: 13 vértebras, región lumbar: 6 vértebras, región sacra: 4 vértebras, región coccigea: 5-6 vértebras; 26 costillas; 6 vértebras en el esternón; extremidades anteriores: entre 74 y 122 huesos, extremidades posteriores: de 62 a 110 huesos. Las características de los sistemas orgánicos del cuy son muy similares al del ser humano, motivo por el cual es utilizado para las prácticas religiosas y medicinales mediante el “sobado”. Estas características peculiares del cuy, ha hecho que sea objeto de múltiples experimentos, incluido el de clonación (Bracken, Elger, Jantke, Nanninga, y Gellersen; 1997).

## 2.3 CLASIFICACIÓN

En la actualidad los cuyes han recibido varias clasificaciones según el criterio a utilizar (Chauca; 1997): según la conformación, se pueden clasificar en cuyes “mejorados” de una conformación enmarcada en un paralelepípedo, con

tendencia a producir animales de buena longitud, profundidad y ancho; y cuyes de forma angulosa, con cuerpo de poca profundidad y escaso desarrollo muscular. Según el pelaje, se pueden clasificar en cuyes de pelo corto, lacio y pegado al cuerpo; cuyes de pelo corto, lacio, pero con rosetas o remolinos a lo largo del cuerpo; cuyes de pelo largo y lacio (con dos subtipos: 1.- con pelo largo, 2.- pelo largo, lacio y pegado al cuerpo, 3.- pelo largo, lacio y en rosetas); cuyes de pelo ensortijado (al nacimiento), tornándose en erizado conforme va creciendo. Según la coloración del pelaje se clasifican en: monócromos, o de pelaje de un solo color: blanco (blanco mate y blanco claro), bayo o amarillo (bayo claro, bayo ordinario y bayo oscuro), alazán o rojizo (alazán claro, alazán dorado, alazán cobrizo y alazán tostado), violeta (violeta claro y violeta oscuro) y negro (negro brillante y negro opaco); los polícromos o de pelaje compuesto, entre los cuales figuran: los moro moro claro (de pelaje más claro que oscuro), lobo lobo claro (más bayo que negro), ruano ruano claro (más alazán que negro), overos o de combinaciones de dos colores, fojados o con colores divididos en secciones o franjas, combinados o de secciones de forma irregular en diferentes colores, con manchas claras u oscuras en el cuerpo o cabeza, entre otros. En base al genotipo, en la actualidad los cuyes pueden ser clasificados en: cuyes nativos, cuyes criollos y cuyes mejorados.

Según los investigadores, existen en América por lo menos tres variedades hermanas de cuyes: la *Cavia aperea*, con mayor distribución entre el sur de Brasil, Uruguay, el noeste argentino y sureste de América del Sur; *Cavia tschudi* en las zonas altoandinas de Perú, Bolivia y el noroeste argentino; y *Cavia porcellus* en todas las regiones antes mencionadas además de Ecuador,

Guayana, Venezuela y Colombia (Wing; 1975, Altamirano; 1986, Cabrera; 1953, Pulgar; 1952). Por su parte, existen otras especies parecidas al cuy que viven aún en estado silvestre en Argentina, Uruguay, Brasil, Bolivia y Perú (Altamirano; 1986: 14, Ellerman; 1940, Huckinghaus; 1961). Alfredo Altamirano (1986: 17) hace referencia de varias regiones del Perú donde se ha encontrado grupos de cuyes silvestres, como entre Ancash y Huánuco (valle del río Marañón), en las provincias de Canas y Canchis en el Cusco, o en la Selva Alta donde es conocido con el nombre de sachacuy (Ucayali y San Martín). En la ciudad de San Vicente de Cañete también se ha identificado cuyes silvestres degenerados (por el cruce entre hermanos), en la zona de drenaje de aguas de regadío de Mamalanche, los cuales son cazados por la población local; lo mismo sucede en las punas de Junín en los alrededores del pueblo de Ondores y en Huayllay (Ing. Iván Inche, comunicación personal). En Puno y Bolivia es muy común observar cuyes silvestres, aunque de tamaño más reducido que los cuyes domésticos. Por ejemplo, en el sitio arqueológico de Tiwanaku, los cuyes silvestres se desplazan libremente por todo el sector de Akapana.



**Figuras 3 (izquierda) y 4 (derecha): Por el color de pelaje y sus características, los cuyes pueden tomar diferentes clasificaciones.**

Estudios moleculares y genéticos han demostrado que el cuy domesticado procede del ancestro silvestre: *Cavia tschudi*, y que este proceso se habría dado en los Andes occidentales, mas no en los Andes Orientales (Spotorno, Manriquez, Fernández, Marín, Gonzales y Wheeler; 2007). Para ello se han realizado estudios biológicos, químicos y genéticos de una muestra de 17 cuyes precolombinos momificados, recuperados de sitios arqueológicos del sur del Perú y del norte de Chile, analizando los datos de secuencias de 12S rRNA (759 pares de bases) y del gen para citocromo b (1140 pares de bases). Los datos de estos cuyes han sido comparados con los de cuyes domésticos andinos y criollos, dando resultados sorprendentes como la presencia de neurocráneos más bajos en los individuos domesticados (*Cavia porcellus*) que en los de *Cavia tschudi*. El análisis citogenético de estos animales mostró un número diploide de 64 cromosomas, pero con características diferentes, lo que indica que

correspondería a especies distintas entre las cuales es improbable la producción de híbridos fértiles (Anibal y Ruiz-García; 2008).

## **2.4 ALIMENTACIÓN Y REPRODUCCIÓN**

La alimentación de los cuyes está conformada por productos vegetales. Principalmente se les da de comer malezas, forrajes, hojas y residuos vegetales de la alimentación humana, correspondiente a gramíneas, como: panca de maíz, vainas de frijol, alfalfa, hojas de cañaverales, entre otros; no tienden a beber mucha agua (Altamirano; 1986: 7). Un estudio físico químico de coprolitos de cuy hallados en contextos arqueológicos en Jauja (Junín), determinó que los cuyes solo se alimentan de hojas y forraje más no de semillas, aunque estos son óptimos como combustible (Hastorf y Wright; 1998). La alimentación de los cuyes se basa principalmente en la adquisición de proteínas, aminoácidos, energías, minerales (calcio, fósforo, magnesio, sodio, potasio y sales), agua, vitaminas (A, C, D y E), entre otros productos (Arroyo; 1986: 39 – 59).

El proceso reproductivo de los cuyes involucra un complejo calendario que va desde el nacimiento hasta su muerte. Las hembras que van a parir a sus crías, se separan del resto de animales, para después de las contracciones realizar el parto de entre 1 a 6 crías por individual y en intervalos; llegando a parir excepcionalmente hasta 8 crías. Las crías inician un proceso de lactancia de 14 a 20 días, lo cual es balanceado con el consumo de hojas y forraje, pues nacen con dientes, con un índice de mortandad durante la lactancia del 38%. Las hembras pueden entrar en celo desde la octava semana de vida, momento en el

cual pueden quedar preñadas. El ciclo estral es de 16 a 18 días en promedio, con un periodo de celo de aproximadamente 30 horas, momento en el cual se produce la ovulación y fecundación. El periodo de gestación puede variar de 42 a 72 días. Pueden parir hasta cinco o seis veces en el lapso de un año, con una vida útil reproductora de siete a ocho años, casi toda su vida.

Ralph Bolton (Bolton, Flores y Calvin; 2012, Bolton; 2009) a partir de sus investigaciones en el pueblo de Santa Bárbara, en la provincia de Canchis, región Cusco, identifica que los cuyes se multiplican mayormente durante el periodo de lluvias (entre octubre y abril), cuando hay aumento de pasto y es más sencillo alimentarlos. El consumo de cuyes como alimento se da mayormente entre diciembre y febrero, pues el aumento de cuyes en la cocina o áreas aledañas significa una molestia para los campesinos; por lo cual se les consume para las fiestas de Navidad y Año Nuevo, intensificándose en febrero durante las fiestas de carnavales. Luego, para el inicio de la estación seca, la cantidad de cuyes se reduce significativamente, pues se hace más complicado buscar su alimento ante el retroceso de los pastos en las chacras. En esta localidad cusqueña, los cuyes son consumidos a nivel familiar, mayormente durante las festividades religiosas y sociales: durante los cumpleaños de los miembros de la familia, para las visitas de amigos, parientes o compadres; en las fiestas de Navidad y Año Nuevo, Pascua de Resurrección, Fiesta de Santa Bárbara, Fiesta de las Cruces, Fiesta de Santiago, Corpus Christi y Fiesta de Santa Rosa. La carne de cuyes es de mayor preferencia entre la población de este pueblo en comparación a la de carneros, res, llama y alpaca. En otras comunidades del



Cusco, la crianza de cuy y su consumo se da de similares características (Escobar y Escobar; 1976).

## **2.5 CRIANZA TRADICIONAL**

Un importante estudio etnográfico sobre el cuy (Escobar y Escobar; 1976), su crianza y consumo en la Ciudad del Cusco hacia mediados del siglo pasado, señala que los cuyes eran criados en los pueblos vecinos a la ciudad, siendo luego comercializados en la ciudad mediante el intercambio, lo cual representaba un sistema de articulación entre el campo y la ciudad. Sin embargo, al interior de la ciudad también había casonas donde se criaba cuyes (entre 5 y 20 cuyes), siempre al interior de las cocinas (con un área promedio de 2.50 metros de ancho por 4 metros de largo) o en espacios contiguos. En las haciendas contiguas a la ciudad del Cusco y las áreas rurales mestizas, los cuyes eran restringidos a vivir solo al interior de la cocina y bajo vigilancia; mientras que, en las viviendas campesinas indígenas, los cuyes vivían con más libertad, saliendo de la cocina cuando el clima es favorable para buscar comida alrededor de la casa. Los cuyes criados por las masas campesinas, eran tomados por el patrón a precios irrisorios o sin ningún pago. Las denominaciones de los cuyes eran según su color: blanco (yuraq), rojo (chumpi), café claro (bayo), negro (yana), griss (uqi) y marrón (purum). En esos años, el cuy era consumido por todos los estratos sociales del Cusco, como comida exquisita y de lujo, en ceremonias y festividades, no formando parte de la dieta ordinaria y cotidiana. El consumo del cuy representaba bienestar económico y la ideología cultural regional, típica de la cocina cuzqueña. Entre los principales potajes preparados figuran: pepián de

cuy, quwikanca (cuy asado al horno), picante, guisos, etc. En la fiesta del Corpus Cristie, el cuy asado es el plato tradicional en Chiru uchu y era vendido frente a las iglesias y parroquias de la ciudad. Otro plato importante es el “lawá de Santa Ana”, sopa espesa con presas de cuy, que se prepara en las celebraciones de la fiesta de Santa Ana. Otro potaje con cuy procedente de Arequipa es el cuy chaqtado, que se prepara aplastando el cuy entre dos piedras calientes. La preparación del cuy era una labor única de las mujeres, preparándolo siempre con wakatay y ají.

En las comunidades altoandinas y en los valles interandinos y amazónicos, la crianza del cuy se da a nivel familiar, es decir, cada familia cria cuyes dentro del espacio doméstico cotidiano. Los cuyes pueden vivir en los cuyeros ubicados en áreas contiguas a la cocina o al interior de este espacio, junto al fogón. Son compañeros inseparables de los campesinos altoandinos y de valles, pues casi siempre viven junto a las cocinas en las casas, estancias o en abrigos calientes (Altamirano; 1986: 7). Presenta una gran capacidad de adaptación a diferentes ecosistemas con múltiples realidades climáticas (Guillén, Grandez, Chauca, Chauca y Valencia; 2015: 69); pudiéndose adaptar desde el nivel del mar hasta alturas por encima de los 4 500 metros, con una mayor distribución en la sierra (92%), seguido por la costa (6%) y la selva (2%), (Chirinos, Muro, Concha, Otiniano, Quezada, Ríos; 2008: 14).

En algunas comunidades del Ecuador, el cuy es criado en las cocinas junto al fogón, mientras que en otras los cuyes viven debajo de las camas: “.... *los Salasacas son una etnia indígena descendiente de un antiguo grupo mitimae de Bolivia*

*radicados en Ecuador específicamente en la provincia de Tungurahua, algunas familias conservan a sus cuyes bajo sus camas para protegerlos del frío y de los depredadores (perros, gatos y raposas), pero también se los puede encontrar en construcciones muy rústicas como los fosos ....” (Avilés; 2016: 13).*



**Figura 5 (izquierda): cuyero doméstico en San Miguel de Pallaques (Cajamarca):  
Figura 6 (derecha): crianza de cuyes en el interior de vivienda en San Martín de Pangoa, Junín.**

Las características de los cuyeros pueden ser simples o complejos, desde una pequeña construcción hecha mediante la excavación del suelo compacto a cierta profundidad como para que los cuyes no puedan escaparse; así como pequeñas construcciones a base de cañas y barro (tipo quincha); hasta pequeñas casitas bien elaboradas. Altamirano (1986: 31), citando a Pedro Villar Córdova, describe a los cuyeros de la sierra de Lima, como pequeñas construcciones en forma de horno con galerías pequeñas, poyos de piedras ahuecados y criaderos subterráneos.



Entre los aymaras se cree que todo lo que está al interior de las casas, incluyendo los animales domésticos como los cuyes, son protegidos y cuidados por el espíritu del “uywiri” (Ochoa; 1978).



**Página anterior:** Figura 7 (superior izquierda): pequeño cuyero tradicional doméstico en Santa Cruz, Cajamarca. Figura 8 (superior medio): crianza de cuyes en San Miguel de Pallaques, Cajamarca. Figura 9 (superior derecha): cuyes criados en la vivienda rural en Chiquián, Bolognesi, Ancash. Figuras 10 (centro izquierdo) y 11 (centro derecha): cuyes criados en Santa Rosa de Quives, Canta. Figuras 12 (inferior izquierda) y 13 (inferior derecha): cuyes criados en el pueblo de Tupe, Yauyos.

## **2.6 ENFERMEDADES**

Los cuyes, al igual que todos los animales y seres vivos, pueden padecer de múltiples enfermedades, como la parasitosis (Leguía; 1993, Ruiz; 1969, Tio y Guerrero; 1970, Robles; 2012, Vargas; 2012, Sánchez; 2013), como: trematodos, protozoos, nematodos (Vargas; 2011); gastritis (Sturegard, Sjunnesson, Ho, Willen, Aleljung, Ng y Wadstrom; 1998), salmonellas (Pérez; 1975, Marcelo; 2015); bartonelosis (van Der Walle; 1943), infecciones al pelo o la piel como la sarna, dermatomicosis (Bezada; 2000), piojos y pulgas, acaros, micosis o dermatofitosis (Vargas; 2011); males gastrointestinales (Porturas; 2011, García; 2012); estrés, neumonía, bronconeumonía, pseudotuberculosis, linfadenitis (Vargas; 2011), entre otros males.

## **2.7 LA GASTRONOMÍA DEL CUY**

En la actualidad, como en el pasado, el cuy es un animal importante en gastronomía andina. Es preparado en diversos potajes que se sirven principalmente, en días festivos religiosos, sociales y familiares. Así, el cuy se puede consumir en sopa, solo o acompañado de otras carnes como el carnero, la llama o la alpaca; en guisos de manera sancochado o aderezado con especias

nativas; frito o chactado, simple o con relleno. En todas las regiones del Perú, es consumido con mucho agrado en público o de manera individual, siempre acompañado de la papa o el maíz. En los últimos años se viene desarrollando proyectos culinarios para poder preparar platos a base de cuy mezclado con otros productos occidentales, a fin de universalizarlo (Zumárraga; 2011).

La carne de cuy es una carne con muchas proteínas y carente de grasas y colesterol. Posee una carne magra, es decir de grasa menor al 10%, con alto contenido de proteínas (20.3%), baja en contenidos de colesterol (65mg/100g) y sodio; lo que lo convierte en una carne saludable y de muy buena calidad (Gil; 2007: 216). La composición química de la carne de cuy, como proporción en peso de la carne comestible, es de 70,6% de agua, 20,3% de proteína, 7,8% de grasa y 0,8% de minerales (Bolton; 1979: 240).

En términos de cantidades de carne, el cuy ha contribuido poco a la dieta, pero el valor que trasciende su uso, es como carne de mesa que se utiliza en las fiestas. El bajo índice de grasa hace que la carne de cuy sea importante para prevenir y combatir el cáncer y las enfermedades cardiovasculares. Sin embargo, el tamaño pequeño del animal, hace que la carne de uno de ellos sirva para saciar el hambre de una sola persona adulta, durante un solo almuerzo. Por ello, en épocas prehispánicas y hasta la actualidad en las comunidades altoandinas, en cuanto a rentabilidad, más se consume la carne de camélidos, principalmente de llama; pues con la carne de un animal se puede alimentar a toda una familia por toda una semana (Sandefur; 2002: 183).

<b>Especie</b>	<b>% Proteína</b>	<b>% Grasa</b>	<b>Caloría por kilo</b>
Cuy	20.3	7.8	960
Conejo	20.4	8.0	1590
Cabra	18.7	9.4	1650
Ave	18.2	10.2	1700
Vacuno	18.7	18.2	2440
Porcino	12.4	35.8	3760
Ovino	18.2	19.4	2530

**Cuadro 2: Composición comparativa de productos cárnicos. Fuente: Chirinos, Muro, Concha, Otiniano, Quezada, Ríos; 2008: 14, citando a Sarria; 2005: 4.**

En los países altoandinos, en las festividades se consume carne de cuy en los potajes. Por ejemplo, en Ecuador, la celebración del día de los muertos cada 2 de noviembre, significa el desarrollo de una serie de actividades rituales en honor a los difuntos o ancestros, donde se preparan bebidas ceremoniales como la chicha y platos que les gustaban a los difuntos en vida, entre estos múltiples platos a base de cuy; acompañados de frijoles, arvejas, mote, pan, papas, entre otros. El cuy preparado casi siempre es macho y grande, sobre el cual (frito o asado) se colocan los demás productos (CIDAP; 2016)

En las últimas décadas el proceso masivo de migración desde ciudades y zonas rurales del interior del país, hacia la emergente ciudad de Lima, ha propiciado que se incremente geométricamente la demanda y consumo del cuy, muy utilizado en la alimentación de los nuevos vecinos de Lima. Por ello la venta de esta carne se ha incrementado en los mercados de la capital; a la vez que se ha incrementado los lugares de crianza en los alrededores de la ciudad, muchos de ellos optimizados y especializados. El incremento de consumo de carne de

cuy en Lima es óptimo, puesto que antes el cuy era rechazado por la población limeña y los descendientes de migrantes.



**Figura 14: Estatua de mujer con traje típico en Tipón (Cusco) con un plato de cuy al horno.**

En el departamento del Cusco, tanto en el valle Sagrado como en la ruta a Sicuani, el cuy es un plato tradicional, consumido en grandes cantidades, tanto los domingos o feriados en que la clase media de la ciudad del Cusco, vienen a consumir cuy al horno, como a los miles de turistas que recorren por esta vía cotidianamente. En los pueblos de Choquepata, Tipón, Oropesa, Huacarpay y Huasao (provincia de Cusco), el consumo de cuy se da en grandes cantidades, incluso en la entrada al pueblo de Tipón (carretera Cusco – Sicuani) se aprecia la estatua de una mujer con su traje típico manteniendo en la mano un plato con



un cuy entero al horno, plato típico de la localidad. Los restaurantes donde venden platos a base de cuy se llaman cuyerías y son cuantiosas en estos pueblos. El cuy al horno se sirve con rocoto relleno (de carne de res o menudencia de cuy), con fideo tallarín en salsa de queso, habas, papa y camote. Es aderezado con huacatay y sal.



Figura 15: Frontis de cuyerías en Choquepata, Cusco.



Figura 16 (izquierda): platos que se preparan en una cuyería de Tipón, Cusco.  
Figura 17 (derecha): Cuy al horno, Tipón.



**Figura 18: Cuy al interior del horno en Tipón.**



**Figuras 19 (izquierda) y 20 (derecha): Forma de preparación del cuy asado directamente al fuego en San Miguel de Pallaques (Cajamarca).**





**Figuras 21 (izquierda) y 22 (derecha): plato servido de cuy asado en San Miguel de Pallaques (Cajamarca), siempre acompañado con papa.**

En la provincia de Cajatambo, región Lima, el cuy se prepara de una forma similar a la de la provincia de Yungay en Ancash. Se frie en abundante aceite y se sirve con un guiso de papas aderezadas con ají amarillo y ajos.



**Figura 23 (izquierda): plato de cuy al horno acompañado de rocoto relleno y fideos con papa, servido en una picantería del centro de la ciudad del Cusco “La Chamba” en la calle Tulumayo. Figura 24 (derecha): Cuy al horno en Tipón.**

En otras regiones del Perú, como Cajamarca (provincia de San Miguel de Pallaques), el cuy se prepara asado directamente al fuego. Se mata y abre totalmente, empalándolo con un palo de anticucho y se somete al fuego. Luego se sirve acompañado de papa aderezada con ají amarillo.



**Figura 25: Plato de cuy frito con papas en ají, Cajatambo (Lima).**

En Puno, el cuy es también un ingrediente importante en la cocina regional (Cornejo; 2016). El cuy se consume frito o aderezado con ají y otras especias. En Andahuaylas, también el cuy se prepara asado y con relleno de carne.

## **2.8 LA ZOOARQUEOLOGÍA Y EL ESTUDIO DEL CUY EN EL PERÚ**

A través de la historia de la civilización andina, el cuy ha adquirido una gran importancia, situación que ha sido descrita desde los primeros españoles que llegaron al Perú, como por los viajeros del siglo XIX y los primeros arqueólogos y etnólogos que estudiaron las comunidades altoandinas en el siglo pasado

(Flores; 1977, Horkheimer; 1973, Lastres; 1945, Latchman; 1922, Luna, 1966, 1969, Pulgar; 1952, Villar; 1935).

Tradicionalmente, los arqueólogos e investigadores del pasado cultural andino, prospechan y excavan asentamientos arqueológicos, investigando primordialmente la arquitectura y la cerámica, dejando de lado otros materiales como los restos óseos (sean humanos o de animales), los restos botánicos, textiles, líticos, entre otros. Los primeros arqueólogos culturalistas norteamericanos que llegaron a investigar los Andes, solo dieron importancia al material cerámico, del cual definieron múltiples estilos y culturas, dejando de lado el análisis de otros materiales culturales, como los restos zooarqueológicos, entre estos los del cuy, esto por considerarlos como materiales no importantes. Uno de estos casos es el de Bennet y Bird (1949: 31-32), quienes señalan que la distribución del cuy es amplia en los Andes, aunque no tiene importancia.

Desde finales del siglo pasado y con mayor recurrencia en el presente siglo, la zooarqueología viene desarrollándose con mayor notoriedad en las investigaciones arqueológicas, buscando conocer el medio ambiente pasado y su interrelación con el hombre y los animales que tuvieron su hábitat en cierto territorio. Desde los inicios de la segunda mitad del siglo pasado, los estudios sobre restos de animales se enfocaron en solucionar la problemática sobre la domesticación de animales, en especial la de los camélidos, enfocados en determinar edad, sexo, variabilidad entre animales silvestres y domésticos, entre otros. (Benavente; 1997-1998: 105 - 106). En la actualidad, estos estudios se han profundizado hasta la comparación de distribuciones animales

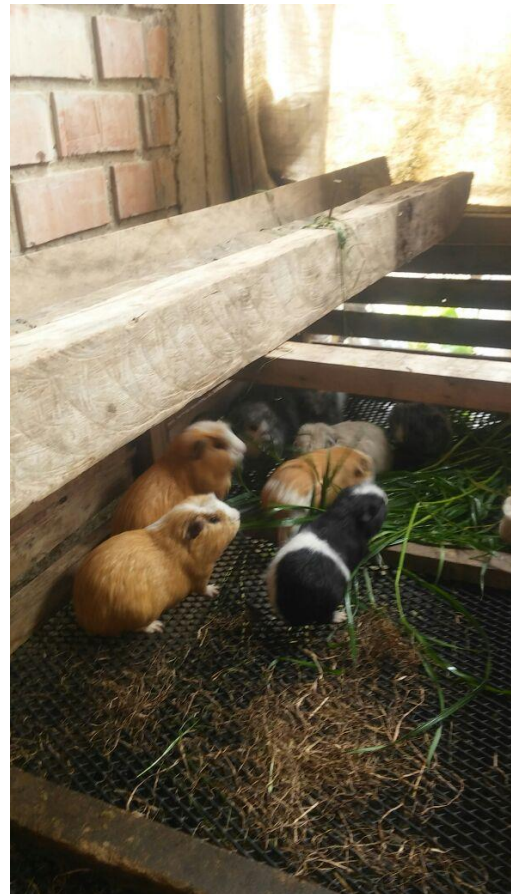
prehispánicas tempranas y tardías, a fin de conocer desde un punto de vista biológico las variaciones ocurridas en las poblaciones de animales en diferentes periodos de tiempo (Borrero; 2011, Mengoni; 2007: 14, Lyman; 2006, Stahl, 2008).

## 2.9 COMERCIALIZACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN

En muchos pueblos altoandinos de Perú, Ecuador y Bolivia, los cuyes son comercializados en grandes ferias dominicales (u otros días de la semana), muchas veces intercambiados (trueque) con otros productos que no son del ecosistema natural del mismo pueblo, como el maíz (*Zea mays*), la papa (*Solanum tuberosum*), la sal o la coca (*Erythroxylum coca*).

Hasta hace algunos años, en Junín, todavía los campesinos elaboraban delgados zapatos para los niños que estaban aprendiendo a caminar, utilizando piel de cuyes viejos: “shucuy” (Altamirano; 1986: 35). En épocas antiguas se utilizaba su piel y pelo para elaborar diferentes tipos de productos, incluyendo soguillas, carteras, correas y billeteras, entre otros (Chirinos, Muro, Concha, Otiniano, Quezada, Ríos; 2008: 17). En la actualidad en Ecuador, se viene utilizando la piel del cuy en la industria del cuero, para la elaboración de bolsas, carteras, mediante la técnica de curtición de pieles para peletería (Vargas; 2011). En el Perú hay regiones como el Cusco donde también en los últimos años se viene propiciando el curtido de pieles, siendo los principales métodos: usando cloruro de zinc, formol, sal y por desecación natural (Castro; 1976: 9 – 10).





**Figura 26 (izquierda):** Todos los sábados y domingos se organizan en las diferentes provincias de Cajamarca, ferias donde se comercializan los cuyes. Feria gastronómica en San Miguel de Pallaques. **Figura 27 (derecha):** El cuy es un animal que se puede criar en diferentes ambientes y espacios.

El excremento de cuy es utilizado como abono o fertilizante natural de las plantas medianas y pequeñas, por su alto contenido de minerales (mayor cantidad de nitrógeno, fósforo y potasio, componentes que son los que mayormente utilizan las plantas) y bajo porcentaje de humedad; mientras que su orina se puede utilizar como combustible o fijador de productos cosméticos. Con el excremento de cuy es posible también la elaboración de compost orgánico, utilizado como abono orgánico con óptimos resultados (Altamirano y Cabrera; 2006).

Andrews (1972-1974) y Bolton (1979) describen el uso del cuy en la elaboración de remedios caseros y en las ceremonias andinas de curación mediante el sobado. En Ecuador, se viene industrializando la carne del cuy, mediante la elaboración de salchichas, con mayores propiedades nutricionales que las salchichas de cerdo, por contener menos grasa y colesterol (Espinoza; 2006). En la sierra central peruana hay también experiencias de industrialización de la carne de cuy como la elaboración de cuy broster, embutidos tipo cabanossi, cuy prensado, paté, entre otros (Quispe, Canchanya y Palomino; 2011).

En el Perú, hasta hace medio siglo, la crianza del cuy se realizaba solo en áreas domésticas; sin embargo, en la segunda mitad del siglo pasado, el mismo estado propició su crianza a gran escala, rebasando las áreas domésticas (Cardoso; 1980: 116). En diversas comunidades altoandinas peruanas se viene tecnificando, especializando y diversificando la crianza de cuyes, mediante la construcción de cuyeros de modernas y mejores características; así como el entrecruzamiento, dando como resultado la extensión del cuy del tipo mejorado para su comercialización (Sulca y Suárez; 2004).

Una de estas experiencias la tenemos en la provincia de Quispicanchis en Cusco, donde los gobiernos locales vienen incentivando la masiva crianza de cuyes (Cuba; 2011). En esta provincia cusqueña, la comercialización de cuy se da de varias formas: cuyes en pie, mejorados por cruzamientos; cuyes para recría; cuyes reproductores; cuyes beneficiados frescos; cuyes refrigerados con cabeza y patas; cuyes refrigerados sin cabeza y patas; cuyes trozados frescos; cuyes trozados refrigerados; cuyes frescos en bandejas de tecnopor; cuyes



enteros empacados al vacío; cuyes deshuesados y empacados al vacío; cuyes apanados; cuyes en salchicha y jamonada; conserva de cuyes en salsa huacatay; y conserva de cuyes en salsa de ají páprica (Moscoso, Huarancca, López, Estrada y Alvarez; 2015).

En Colombia la mayor producción de cuyes se da en el departamento de Nariño; mientras que en Bolivia la crianza del cuy se da aún a nivel doméstico (en hogares campesinos), para el abastecimiento de pequeños mercados locales (Cardoso; 1980: 116).

## **2.10 SU USO COMO “CONEJILLO DE INDIAS” EN LOS LABORATORIOS**

En el último siglo, el cuy ha sido uno de los animales más utilizados en laboratorios médicos a través de experimentos de investigación biomédica, especialmente en estudios sobre la tuberculosis y en técnicas de reproducción asistida para humanos (Endersby; 2007, Grégoire, Joly, Huamán, Silva y Trinidad; 2010: 186). Así mismo, en los últimos años se han realizado análisis de embriones de cuy para fines de conservación de los sistemas genéticos del cuy andino (Ibid). Investigaciones sobre la composición molecular (Dunnum y Salazar-Bravo; 2010) y del genoma mitocondrial completo de los cuyes, llegaron a conclusiones sorprendentes, como el hecho que, en esta composición, el cuy tenga diferencias notables con la de otros roedores (Graur, Hide y Li; 1991). De igual manera, en el laboratorio se han estudiado características del cuy como:

estructura social y comportamiento (Sachser, Schwarz-Weig y Epplen; 1999, Hohoff, Franzen, Solmsdorff, Epplen y Sachser; 2001, Touma, Kaiser, Palme y Sachser; 2001), historia de vida (Trillmich y Linke; 2001), fisiología de hormonas (Touma, Palme y Sachser 2001), procesos infecciosos (Verma, Katoch y Gupta; 2000), selección de pareja (Adkins, Gelke, Rowe y Honeycutt; 2001), morfología comparada (Drees et al. 2001, Vieytes et al. 2001), filogenia y sistemática molecular (Da Silva Neto; 2000, Adkins, Gelke, Rowe y Honeycutt; 2001, Gallardo y Kirsch; 2001), ecogenética (Kuenkele; 2000, Trillmich; 2000), estudios sobre el sueño (Darchia, Gvilia y Oniani; 2000, Gvilia, Darchia y Onani; 2000), visión de los colores (Yokohama y Radlwimmer 1999), estrés (Sachser, Duerschlag, Hirzel; 1998) y procesos de domesticación (Sachser; 1998, Spotorno, Marin, Manriquez, Valladares, Rico y Rivas; 2006).



**Figura 28: Vista de una huanca con forma de cuy, Lambayeque. Foto tomada de página de Facebook.**

### CAPÍTULO 3:

## **LA CRIANZA DEL CUY EN LA PROVINCIA DE HUARAL**

### **3.1 LA CRIANZA DEL CUY EN LAS COMUNIDADES ALTOANDINAS DE LA PROVINCIA DE HUARAL**

La provincia de Huaral tiene en la actualidad 36 comunidades campesinas, 34 de estas ubicadas en la región altoandina, en 11 de los 12 distritos que conforman la provincia. Los 9 distritos altoandinos, presentan poblados, los cuales son el tronco fundamental a partir de los cuales se han formado estas comunidades campesinas. Estos pueblos son de origen Colonial Temprano, conformados a partir de las reducciones de los pueblos y ayllus prehispánicos correspondientes a culturas prehispánicas tardías como los Atavillos, Iguarís y Vilcas (Van Dalen; 2016b).

Estas comunidades campesinas han llevado hasta hace 20 años una vida tradicional. Sin embargo, el mejoramiento de la carretera de Penetración Huaral – Acos – Vichaycocha – Huayllay - Cerro de Pasco y los ramales hacia cada pueblo ha incrementado el proceso de migración poblacional hacia ciudades como Huaral, Lima y Cerro de Pasco. De igual manera, la televisión y otros medios de comunicación están generando la pérdida de los valores culturales propios entre los comuneros. Muchas tradiciones y festividades tradicionales están desapareciendo.

Andrews (1975: 129) realizó investigaciones antropológicas en Paucartambo, Pasco, una aldea localizada a 4,100 m.s.n.m., en la sierra central, cerca a las comunidades altoandinas de Huaral. Registró que la mayoría de los campesinos dependen del maíz y las papas, realizan intercambios en base a recuas de llamas y crían numerosos cuyes, próximos a sus cocinas y en ambientes especiales, en sus fiestas comunales el consumo de cuyes es importante para las relaciones sociales de los paucartambinos.

Bolton y Calvin (1981) y Bolton, Calvin y Flores (2012) apuntan que en las comunidades altoandinas y en los valles interandinos y amazónicos, la crianza del cuy se da a nivel familiar, es decir, cada familia cría cuyes dentro del espacio doméstico cotidiano. Los cuyes pueden vivir en los cuyeros ubicados en áreas contiguas a la cocina o al interior de este espacio, junto al fogón. Son compañeros inseparables de los campesinos altoandinos y de valles, pues casi siempre viven junto a las cocinas en las casas, estancias o en abrigos calientes (Altamirano, 1986: 7). Presenta una gran capacidad de adaptación a diferentes

ecosistemas con múltiples realidades climáticas (Guillén, Grandez, Chauca, Chauca y Valencia, 2015: 69); pudiéndose adaptar desde el nivel del mar hasta alturas por encima de los 4,500 metros, con una mayor distribución en la sierra (92%), seguido por la costa (6%) y la selva (2%) (Chirinos et al., 2008: 14).

Hasta hace 20 años, en todos los pueblos de la cuenca alta del río Chancay – Huaral, se criaba el cuy en casi todas las viviendas. Esta situación ha decrecido considerablemente. Vamos a analizar como se da actualmente la crianza del cuy en algunas comunidades altoandinas de Huaral:

### **3.1.1 La Crianza del cuy en San Miguel de Vichaycocha**

San Miguel de Vichaycocha es conjuntamente con San José de Baños, la comunidad campesina con territorio de mayor altitud en la provincia de Huaral. Se trata de una comunidad muy tradicional que mantiene aún vivas muchas de sus manifestaciones culturales ancestrales, limitando con el departamento de Pasco (distrito de Huayllay). Es uno de los cuatro anexos del distrito de Pacaraos, tiene una población aproximada de 250 habitantes, de los cuales 68 familias forman parte de la Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha. Se trata de una de las comunidades más organizadas del valle Chancay, cuenta con una empresa comunal (ECOVICH), la cual presta servicios a otras comunidades de la provincia. Es también una de las comunidades que percibe mayor ingreso económico anual por canon minero, procedente de la empresa Volcan a raíz de sus centros mineros como el de Chungar que comparte con la comunidad de Santa Catalina. Se encuentra articulada con las ciudades de Huaral, Huayllay y Cerro de Pasco a través de la carretera de penetración. El

pueblo cuenta con servicios básicos como electricidad, telefonía, agua y alcantarillado; estando el pueblo dividido en los barrios de Pampa (abajo) y Marca (arriba).

Hasta la actualidad esta comunidad mantiene muchas de sus tradiciones ancestrales, como el caso de sus festividades sociales y religiosas. Entre las festividades religiosas las más importantes son las de San Miguel Arcángel (celebrado por todo el pueblo y organizado por un mayordomo de la Comunidad Campesina entre el 27 y 29 de setiembre) y la festividad del Señor de los Milagros (celebrado por la Hermandad del Señor de los Milagros). La celebración de los otros santos menores del pueblo (San Rafael, San Gabriel, Virgen del Rosario y Espíritu Santo) se realiza inmediatamente antes y después a la del santo principal y advocación del pueblo desde su fundación colonial: San Miguel Arcángel. Otra festividad importante es el rodeo, en la cual se cuantifica y marca el ganado comunal y familiar, en medio de cantos, bailes, bendiciones de los santos locales, misas, pago a los cerros, almuerzos organizados por las autoridades encargadas de la comunidad y la fiesta, entre otras actividades en la que participa obligatoriamente toda la comunidad. Conservan también el ayni, desarrollado principalmente para el barbecho de la tierra y la cosecha. La principal danza que aún se mantiene es la danza de siembra y barbecho de papa, en la que participan hombres y mujeres, relacionado con la actividad del barbecho.

En las últimas décadas la crianza del cuy en este pueblo ha disminuido considerablemente. Durante el trabajo de campo se pudo registrar que solo 8

familias crían cuyes en sus viviendas. La crianza se realiza al interior de las áreas domésticas, en la vivienda ubicada en el mismo pueblo; ya casi no se cría cuyes en las estancias, fuera del pueblo. La alimentación de los cuyes se realiza dos o tres veces al día y está compuesta principalmente por alfalfa. Los cuyes viven al interior de las áreas domésticas, en las cocinas principalmente para que puedan complementar su alimentación con el humo de los fogones. Los cuyes son sacrificados en ocasiones festivas, siendo algunos vendidos a los vecinos (con fines alimenticios y de jubeo). Hace 30 años casi todas las familias del pueblo criaban cuyes, siendo consumidos en casi todas las ocasiones festivas; sin embargo, debido a la masiva migración hacia la Costa, la crianza de este animal ha disminuido considerablemente. Las pocas familias que los crían tienen entre diez y quince cuyes.

Una de las personas que cría actualmente cuy es la señora Macedonia Rivera, quien tiene 7 cuyes, todas hembras (2 pequeñas y 5 grandes). Los cuyes son criados en su cocina, desde donde se desplazan por toda esta área hasta las cercanías del fogón. Según refirió la señora Rivera: *“Los cuyes viven aquí debido a que si no se acercan al fuego se mueren, los cuyes viven a expensas del humo. Todo el día los cuyes están gritando. Se alimentan de alfalfa, rurua (yerba con flor amarillenta), shicpishicpi (pasto), trebol y cuyina. Además de su comida toman agua. Mis hijas menores de edad van a traer la comida de los cuyes de las afueras del pueblo, Tres o cuatro veces al día se les sirve la comida a los cuyes porque a cada rato comen. Cuando nos olvidamos de dejarles su comida, empiezan a gritar: juez, juez, juez, juez; llamando al juez para quejarse y denunciar que no les damos de comer. Cada tres meses se reproducen, sea*

*verano o invierno, 4 veces al año dan a luz dos o tres crías*". La señora Rivera solo cría los cuyes para comer. No los cría en su chacra porque los huayhuash (aves), las ardillas (absorben los sesos del cuy), el águila y el zorro los mata y se los come. A los tres meses de edad los cuyes están listos para ser cocinados. A veces estos animalitos se mueren cuando comen mala hierba: "verbena", "mio" o "lechero"; en estos casos botan a la basura los cuyes, debido a que su carne se vuelve de color oscuro. El excremento del cuy es utilizado como abono para su jardín. Hace algunos años la señora Rivera tenía mayor cantidad de cuyes, pero muchos se murieron en la sequía del año 2016 y debido a que no se dedicaba en su cuidado, por dedicarse a otras actividades. En los meses de verano, cuando disminuye el pasto, muchos cuyes se mueren. Ella concluyó la entrevista narrando una anécdota: *"Cuando estaba en el colegio, criábamos cuyes en los salones, pero a veces el sapo entraba y pisaba a los cuyes, naciendo cuyes con la mitad de su cuerpo como sapos. Por eso todos los crían en sus cocinas, para su seguridad"*.

### **3.1.2 La Crianza del cuy en el pueblo de San Pedro de Pirca**

El pueblo de San Pedro de Pirca es la capital del distrito de Atavillos Alto, es uno de los pueblos más grandes y modernos que hay en la sierra de la provincia de Huaral. En este pueblo de un aproximado de 900 habitantes (muchos viven en Huaral o Lima), por lo menos 15 familias crían cuyes. La crianza de estos animales se da al interior de sus viviendas, en las áreas domésticas, principalmente en la cocina, junto al fogon, o en depósitos contiguos donde se almacena leña. La cantidad de individuos criados en cada familia es variable, en algunas épocas del año aumentan y en otra disminuyen. Su crianza



es mayormente para autoconsumo, sacrificándose principalmente para la celebración de cumpleaños o durante la visita de familiares (principalmente los hijos que llegan de Huaral y Lima).

La señora Zosima Santos Baron (87 años) cría 4 cuyes (3 hembras y un macho), destinados a ser preparados cuando llegan sus familiares. Toda su vida ha criado cuyes. Estos cuyes se alimentan dos veces al día de alfalfa y la yerba conocida como cinta qehua. Los cuyes viven en la cocina (debajo de la jaula de los pollos) y son de color colorado y blanco.



**Figuras 29 y 30: Izquierda: cuyes de Zosima Santos en Pirca. Derecha: Señora Zosima dando de comer a sus cuyes.**

Antolina Aguedo Baltazar (75 años) es otra pirqueña que cría cuyes al interior de su cocina, debajo de la leña. Hasta hace unos meses criaba 23 individuos, pero ahora solo le queda 13 cuyes, cuando llegó el verano y el pasto disminuyó vendió sus cuyes a entre 25 y 30 soles cada uno. Sus cuyes son color bayo con blanco, solo tiene un macho. Comen alfalfa dos veces al día. Cuando cumplen seis meses de edad ya los empieza a sacrificar. Sus vecinos le compran cuyes para comer o para jubearse. A veces sacrifica uno o dos cuyes para

cocinarlos, cualquier día o en algún cumpleaños. Ella aprendió a criar cuyes de su mamá que siempre tenía estos animalitos.



**Figuras 31 y 32: Izquierda: cuyes de la señora Antolina Aguedo en Pirca. Derecha: vista de la señora Aguedo dando de comer a sus animales.**

María Castillo Callupe (64 años), natural de Pirca, cría 16 cuyes (4 machos y 12 hembras), desde hace dos años. Antes también criaba, pero se acabaron. Su crianza es para autoconsumo y venta (los grandes a 25 soles y medianos a 20 soles). Cría sus cuyes en su cocina, antes los tenía en jaulas, pero constantemente se morían, por eso los soltó; junto al fogón viven contentos con el humo, corriendo y escondiéndose entre la leña. Se alimentan de alfalfa. Aproximadamente una vez al mes come cuyes. No vende cuyes para jubeo porque tiene la idea que, si vende para esta actividad, todos los cuyes que le quedan se morirán.

La señora Neyda Aguedo Figueroa (55 años) es también nacida en Pirca, tiene 5 cuyes (1 macho y 4 hembras), que los cría al exterior de su cocina entre la leña, en un patio. Ella señala que muchos de sus cuyes (crías) se los comieron los gatos a pocos días de nacidos. Estos cuyes comen alfalfa y verduras. Estos cuyes son para autoconsumo, siendo sacrificados cuando llegan sus hijos, tres

veces al año, cuando los cuyes cumplen 14 meses de edad. Antes (hace dos años) tenía mayor cantidad de cuyes, pero se acabaron porque no hay mucho pasto en las chacras.



**Figuras 33 y 34: Vista de la señora María Castillo Callupe de Pirca con sus cuyes.**

Además de las familias señaladas, también crían cuyes en sus viviendas Edith Aguedo, Hildebranda Anaya Lizeta, entre otros; que utilizan los mismos métodos de crianza.



**Figura 35: señora Neyda Aguedo enseñando el lugar donde cría sus cuyes que se encuentran escondidos bajo la leña.**

### **3.1.3 La Crianza del cuy en el pueblo de Inmaculada Concepción de Pasac**

El pueblo y Comunidad Campesina de Pasac es uno de los seis pueblos que conforman el distrito de Atavillos Alto en la región altoandina de la provincia de Huaral. Es un pueblo tradicional, cuyos habitantes se dedican a las actividades agropecuarias. Durante la Colonia fue el pueblo más importante y capital del corregimiento de los Atavillos, quedando como testimonio de esos tiempos, su monumental iglesia en estilo Colonial y su arquitectura tradicional. En este pueblo de pocos habitantes hay 7 familias que crían cuyes.

La mayoría cría menos de 8 cuyes, con excepción de la señora Alicia Silva Leandro de 64 años, nacida en el mismo pueblo de Pasac, quien cría 16 cuyes al interior de su vivienda (en la cocina); criando cuyes desde hace 18 años en que regresó a su pueblo (vivió algunos años en Lima). Todos los días alimenta dos veces a sus cuyes, con alfalfa, panca maíz de choclo y hierba. Hasta hace dos días tenía 18 cuyes, pero mató dos para comer (entrevista realizada el día 26 de enero de 2019). El excremento del cuy lo recolecta para llevar a su chacra como abono. Los cuyes vican en un cuyero debajo del fogón de la cocina (sientes gusto por el humo), aunque salen y se desplazan por toda el área de la cocina. Las hembras paren dos crías cada 6 meses. Los cuyes son criados por la señora Alicia para autoconsumo, pues los sacrifica en días de faenas en el campo, cumpleaños o visitas de sus hijos u otros familiares.

En el paraje de Riguan el señor Andrés Ariubil Calderón Cubas, de 70 años, natural de Pasac, cría 400 cuyes desde hace 3 años. Anteriormente criaba cuyes



en el pueblo de Pasac, hasta que comenzó esta inversión con su cuñado Adams Antezana Baltazar. Los cuyes son criados en jaulas, separados por edades y sexos, solo los une para la reproducción. Los primeros 20 cuyes fueron adquiridos en la Universidad Agraria La Molina y son de raza peruanita, de estos se han multiplicado. Para su alimentación ha plantado alfalfa en una chacra continua. Los cuyes son de color blanco con colorado y blanco entero. Los cuyes comen tres veces al día. Son vendidos a 20 soles (25 si los vende pelados para ser fritos), de los restaurantes de Acos compran semanal 6 cuyes, y otros 6 son vendidos a Lima. Para venta estos cuyes deben tener 6 meses de edad, tiempo en que llegan a tener 900 gramos de peso (ni muy tierno ni muy maduro). Andrés Calderón es una de las tres personas que crían cuyes a gran escala en el distrito de Atavillos Alto.



**Figura 36: vista panorámica del pueblo de Pasac.**



**Figuras 37, 38 y 39: Izquierda: vista del cuyero debajo de fogón en vivienda de Sra. Alicia Silva de Pasac. Centro: vista panorámica de los cuyes. Derecha: vista de la Sra. Alicia Silva cogiendo un cuy.**



**Figuras 40 y 41: vista de los cuyes de Andrés Calderón en Pasac.**

### **3.1.4 La Crianza del cuy en el pueblo de San Pedro de Huarochin**

El pueblo de San Pedro de Huarochin es otro anexo del distrito de Atavillos Alto, ubicado a 3740 metros sobre el nivel del mar, emplazado en un lugar privilegiado, desde donde se aprecia gran parte de la cuenca alta del río Chancay y casi todos los pueblos de ambas márgenes. En este pueblo de fundación reduccional hispana (siglo XVI), de no más de 150 habitantes, también hay 6 familias que crían cuyes. Una de estas es la familia de los esposos Sorayda Orahulio Vicharra (52 años) y Pablo Ladera Inocencio (61 años), naturales de Huarochin, quienes crían 40 cuyes. Los cuyes viven fuera de su vivienda, en un depósito de leña. Por la altitud del pueblo, en los meses de invierno (época de



lluvia) mueren muchos cuyes (especialmente los pequeños), mientras que en época seca se multiplican. Hace 10 años criaban muchos más cuyes, llegando a tener hasta 150 cuyes. Siempre han criado cuyes, los que poseen actualmente tienen entre 2 años y 6 meses de edad. Los cuyes son alimentados con alfalfa, dos veces al día. Algunas personas vienen a comprarle cuyes negros para jubeo. Los cuyes que posee esta familia son de colores negro, blanco, plomo y mixtos.



**Figuras 42, 43 y 44: tres vistas de los cuyes de los señores Sorayda Orahulio y Pablo Ladera en Huarochín.**

Otra persona que cría cuyes es el señor Guillermo Medrano Llacsá (49 años), natural de Huarochín, quien cría 35 cuyes (4 machos y 32 hembras). Estos “cuysitos” al igual que todos, se alimentan dos veces al día (en la mañana y la tarde), consumiendo alfalfa y hierbas. Los cuyes son de raza peruanito, de colores amarillo, marrón, marrón con blanco y blanco. El señor Medrano cría cuyes desde hace un año, comprando los primeros cuyes que se multiplicaron. Los cuyes viven en un depósito. Algunos cuyes los vende y otros son para autoconsumo.



**Figuras 45 y 46: Dos vistas de los cuyes de Guillermo Medrano en Huarquin.**

### **3.1.5 La Crianza del cuy en el pueblo de Santiago de Chisque**

El pueblo de Santiago de Chisque es otro anexo del distrito de Atavillos Alto, en la margen izquierda de la cuenca alta del río Chancay-Huaral. Hay 12 familias que crían cuyes, casi la mayoría de las familias residentes de este pueblo que tiene pocos habitantes por la migración a la Costa. La crianza de cuyes se da en el ámbito doméstico, siempre al interior de la cocina o espacios adyacentes, alimentándose de alfalfa y chala. Estas familias tienen entre 10 y 20 cuyes, criados para autoconsumo, muy pocos son para venta de los chisqueños.

Un caso particular en Chisque y uno de los tres casos en Atavillos Alto, es el señor Gilmer Primitivo Salas Dorado, de 64 años de edad y natural de Chisque, quien en su vivienda tiene una granja con 400 cuyes. El 11 de mayo de 2019 trajo 135 cuyes de la Universidad Nacional Agraria de Lima (hembras de 35 días de nacido y machos de 45 días), los cuales han ido reproduciéndose. Hasta la actualidad, todos los cuyes que compró siguen vivos (reproductores). Luego de un mes de traídos desde Lima los juntó para apareamiento, desde ahí las hembras paren cada tres meses. Son de la raza peruanito, color blanco y



colorado. La granja cuenta con 84 galpones, de los cuales solo 50 se encuentran ocupados con cuyes. Los cuyes son alimentados con comida balanceada (a base de soya) traída de Lima por el Sr. Camero, que lo importa de Bolivia. Además de la comida balanceada se les da chala, alfalfa (traída desde Pasac, Rancatama y Riguán) y vitaminas para evitar que les de enfermedades (biovit, electrolitos, ciclosoma e hidrove). Hasta el momento de la entrevista (12 de enero de 2020) no se le moría ningún cuy. Solo ha vendido algunos pocos cuyes (diez) a algunos familiares al precio de 2 por 50.00 soles.



**Figura 47: vista panorámica del pueblo de Chisque con su plaza e iglesia.**



**Figuras 48, 49 y 50: Tres vistas de la granja de cuyes de Gilmer Salas Dorado.**

### **3.1.6 La Crianza del cuy en el pueblo de Ravira**

Ravira es anexo del distrito de Pacaraos, ubicado a pocos metros de distancia de la carretera de penetración Huaral – Vichaycocha. En este pueblo hay 19 familias que crían en sus casas cuyes, algunos de ellos crían desde hace muchos años, mientras que otros solo tienen poco más de dos o tres años, debido a que la Empresa Sinersa que administra la central Hidroeléctrica que se encuentra en el territorio de la Comunidad Campesina, les regaló cuyes reproductores y brindó capacitaciones. La mayoría de familias cría menos de diez cuyes.

La señora Isabel Mendizabal Feliciano de 59 años, natural de Ravira y docente cesante, tiene 8 cuyes, refiriendo que hace seis meses tenía cerca de 30 animales. Ella cría desde niña, los utiliza para preparar en actividades familiares, criándolos en una granjita pequeña que tiene al interior de su vivienda en el patio, donde los alimenta a base de alfalfa. Todos los cuyes que tiene son hembras, de colores blanco y colorado. Otra persona que cría cuyes es Valerio Pastrana Figueroa de 67 años, nacido en Ravira, criando 15 cuyes (10 hembras y 5 machos), alimentándolos con comida mezclada de alfalfa, pastos y comida especial (cuyina balanceada) traída desde la ciudad de Huaral. Los cuyes son criados para consumo familiar, sacrificándolos en cumpleaños (del dueño o sus familiares). Los cuyes viven bajo la cocina, cerca del fogón.



**Figuras 51 y 52: vista de los cuyes de Valerio Pastrana Figueroa en Ravira.**



**Figuras 53 y 54: vista de los cuyes Isabel Mendizabal Feliciano en Ravira.**

Se identificó también en el mismo pueblo de Ravira al señor José Avendaño Naupari de 63 años, quien en su vivienda ha acondicionado tres espacios donde cría 122 cuyes, no teniendo información de la cantidad de machos y hembras. Estos cuyes son criados para su venta como alimentos o para sobar, si son vendidos a Lima cuestan entre 30 y 35 soles, pero si son vendidos en el mismo pueblo el costo es entre 20 y 28 soles, según el tamaño. Los primeros reproductores fueron obtenidos en la Universidad Agraria de Lima y en DONOSO de Huaral, siendo de diferentes razas mejoradas (peruanito e inti, principalmente)



y diferentes colores. Estos cuyes son alimentados principalmente con alfalfa, aunque a veces les da de comer alimentos balanceados. El guano del cuy es almacenado y utilizado como abono en las chacras.



**Figuras 55, 56 y 57: vista de los cuyes y el guano de José Avendaño Naupari de Ravira.**

### **3.1.7 La Crianza del cuy en el pueblo de San Juan de Viscas**

San Juan de Viscas es junto con los pueblos de Vichaycocha y Huarochín, los de mayor altitud en toda la cuenca, situación que determina la crianza de animales. En este pueblo crían cuy 10 familias, cada una tiene hasta 20 cuyes con fines de venta y autoconsumo. Norberto Florecín Mateo de 60 años de edad, nacido en Viscas, cría cuyes desde que tenía 11 años. Tiene 5 cuyes (4 hembras y 1 macho), los cuales son alimentados a base de alfalfa y pasto. Hace un año tenía 20 cuyes, pero en el invierno se han disminuido. Los cuyes son criados al interior de la cocina, junto al fogón y debajo de la mesa.

Otra persona que cría en Viscas es Elida Quinteros Obispo, de 40 años de edad, natural de la misma localidad, quién señala que toda su vida ha criado cuyes,

actualmente posee 18 cuyes de colores blanco entero y blanco con colorado. Los cuyes que cría son mayormente para autoconsumo familiar (los sacrifica tres veces al año), aunque a veces los vende a 20 soles en el mismo pueblo. Los cuyes son criados en un área doméstica, debajo de la leña de cocina, sobre pequeñas jaulas de madera abiertas.



**Figuras 58 y 59: vista de cuyes de Norberto Florecín Mateo en Viscas.**



**Figuras 60 y 61: vista de cuyes de Elida Quinteros Obispo en Viscas.**

### **3.1.8 La Crianza del cuy en el pueblo de Pacaraos**

En el pueblo de Pacaraos, alrededor de 15 familias crían en la actualidad cuyes, con fines de autoconsumo, mayormente; aunque algunos pocos venden sus



cuyes a precios bajos. La señora María Ugarte Higidio y su hija Mirne Rojas Ugarte, naturales de Pacaraos, crían 20 cuyes (7 hembras y 13 machos), toda su vida han criado desde niñas. Sus cuyes son criados al interior de su cocina, en pequeñas jaulas, alimentados tres veces al día con alfalfa. Los cuyes son de colores blanco, colorado y bayo. Estos cuyes son destinados a ser consumidos en el seno familiar, a veces son vendidos a 30 soles.



**Figura 62:** vista panorámica de los pueblos de Pacaraos (P), Santa Catalina (SC), Santa Cruz de Andamarca (SCA) y Chauca (C), vistos desde la bajada del pueblo de Viscas.



**Figuras 63 y 64:** vista de los cuyes de María Ugarte Higidio y Mirne Rojas Ugarte en Pacaraos.

<b>Comunidad Campesina</b>	<b>Cantidad de familias que crían cuyes</b>
Vichaycocha	8
Pirca	15
Pasac	7
Huariquin	6
Chisque	12
Ravira	19
Viscas	10
Pacaraos	15
Santa catalina	3
Santa Cruz de Andamarca	3
Chauca	2

**Cuadro 3: Cantidad de familias que crían cuyes en Comunidades Campesinas altoandinas de la provincia de Huaral.**

<b>Comunidad Campesina</b>	<b>Sexo</b>	<b>Nombre de entrevistado</b>	<b>Edad</b>	<b>Cantidad de cuyes que cría</b>	<b>Área de la vivienda en que los cría</b>
Vichaycocha	F	Macedonia Rivera	52	7	cocina
Pirca	F	Zosima Santos Baron	87	4	cocina
Pirca	F	Antolina Aguedo Baltazar	75	13	cocina
Pirca	F	María Castillo Callupe	64	16	cocina
Pirca	F	Neyda Aguedo Figueroa	55	5	Entre la leña del patio
Pasac	F	Alicia Silva Leandro	64	16	cocina
Pasac	M	Andrés Calderón Cubas	70	400	jaula
Huaroquin	F	Sorayda Orahulio Vicharra	52	40	Entre la leña
Huaroquin	M	Guillermo Medrano Llacsa	49	35	cocina
Chisque	M	Gilmer Salas Dorado	64	400	granja
Ravira	F	Isabel mendizabal Feliciano	59	8	granja
Ravira	M	José Avendaño Naupari	63	122	granja
Viscas	M	Norberto Florecín Mateo	60	5	cocina
Viscas	F	Elida Quinteros Obispo	40	18	cocina
Pacaraos	F	María Ugarte Higidio	63	20	cocina
Santa Catalina	M	Eusebio Rabichagua Pizarro	75	25	Jaula en cocina
Santa Cruz de Andamarca	M	Jesús Aliaga Fernández	43	26	cocina
Chauca	F	Sofía Egoavil Naupa	67	12	cocina

**Cuadro 4: Datos de informantes que crían cuyes de las Comunidades Campesinas altoandinas de la provincia de Huaral.**

### **3.1.9 La Crianza del cuy en el pueblo de Santa Catalina**

La despoblación que aqueja a los tres pueblos del actual distrito de Santa Cruz de Andamarca se refleja en la poca cantidad de familias que crían cuyes. En Santa Catalina, uno de sus anexos, solo tres familias crían cuyes, otras dos criaban hace un año, pero por diversos motivos se extinguieron sus cuyes. El señor Eusebio Rabichagua Pizarro, de 75 años, nacido en La Oroya (pueblo de Situcancha) tiene 25 cuyes (19 hembras y 6 machos), los cuales cria desde el año 2014 en que la empresa Volcan regaló a varios pobladores. Estos cuyes son criados en jaulas al interior de su cocina para autoconsumo (come una o dos veces al año) o para venta a otros pobladores que lo requieren (a un precio de entre 20 y 25 soles). Sus cuyes son alimentados de alfalfa tres veces al día, pero en época de helada los más pequeños tienden a morir.

Eusebio señala que una creencia generalizada en el pueblo es que las personas que crían vacas no pueden criar cuyes, y aquellos que crían cuyes no pueden criar vacas; esto debido a que los cuyes son celosos y hacen que las vacas se mueran, por ello que la gente que en su mayoría se dedica a la ganadería vacuna no quieren criar cuyes. Erasmo Garay es otra persona que cría cuyes en este pueblo, así como Nicolás Mena; quienes desarrollan esta actividad de manera similar a Eusebio.





**Figuras 65 y 66: vista de los cuyes de Eusebio Rabichagua Pizarro en Santa Catalina.**

### **3.1.10 La Crianza del cuy en el pueblo de Santa Cruz de Andamarca**

En el pueblo de Santa Cruz de Andamarca solo tres personas crían cuyes: Jesús Aliaga, Hugo Delgadillo y la señora conocida como “Lacha” que tiene su restaurante en la misma plaza del pueblo. Hace diez o veinte años las familias que criaban cuy pasaban las quince.

Jesús Evan Aliaga Fernández tiene 43 años y es nacido en el mismo pueblo de Santa Cruz. Cría 26 cuyes en su casa desde hace 5 años, cuando trajo un macho y una hembra que se han ido reproduciendo. Los cuyes se alimentan tres veces al día (mañana, mediodía y tarde) de alfalfa y muñuelo (comida balanceada), así como cáscara de papa y panca de choclo. Son de la raza peruanito, de colores blanco con rojo, marrón, negro, blanco y bayo. Estos cuyes son criados para autoconsumo o para venta (cuestan de 20 a 25 soles según su tamaño), abasteciendo a los vecinos o a la tienda de la señora Vicky que

constantemente compra seis o siete para vender. En época de lluvias aumentan los cuyes, mientras que en épocas de helada disminuyen por el intenso frío.



**Figuras 67 y 68: Vista de los cuyes de Jesús Aliaga Fernández en Santa Cruz de Andamarca.**

### **3.1.11 La Crianza del cuy en el pueblo de Chauca**

San Juan de Chauca es otro anexo del distrito de Santa Cruz de Andamarca, ubicado a 3206 metros de altitud, donde solo dos personas crían cuyes.

Una de estas personas es la señora Sofia Egoavil Naupa, de 67 años y natural de Ravira, quien cría 12 cuyes de colores blanco con rojo (todas hembras). Estos cuyes son criados de la misma forma que en todos los pueblos, alimentándose dos veces al día de alfalfa y viven al interior de su cocina. Son

criados para autoconsumo, cada seis meses mata algunos y los cocina. Toda su vida ha criado cuyes, desde niña.



**Figura 69: vista panorámica del pueblo de Chauca.**

### **3.2 LA CRIANZA DEL CUY EN LAS CIUDADES Y CENTROS POBLADOS DEL VALLE BAJO DE LA PROVINCIA DE HUARAL**

La crianza de cuyes en los centros poblados de la Costa de la provincia de Huaral (distritos de Aucallama, Chancay y Huaral) es realizado mayormente por personas migrantes de la región altoandina de la misma provincia o de las regiones de Ancash y Huánuco. En estos casos, los cuyes son criados en los espacios domésticos o en pequeñas áreas cercadas (con mallas) en las chacras o terrenos rurales. En los centros poblados son criados en las cocinas o en cuyeros habilitados en espacios contiguos, en patios interiores (“corralones” y “ramadas”) o en el techo de las viviendas. En mayor porcentaje, los cuyes son criados para autoconsumo de la misma familia y son alimentados con pasto,

chala y alfalfa; los cuales son obtenidos de campos contiguos o comprados desde la ciudad de Huaral o los centros poblados grandes<sup>4</sup>. Casi el 74% de las familias que crían cuyes en sus viviendas, tiene entre 5 y 8 animalitos, los cuales son sacrificados en días festivos familiares. El 26% de las familias que crían cuyes tienen más de ocho, utilizados para autoconsumo familiar o para venta a sus vecinos, familiares o a los mercados de abastos de Huaral.

En los últimos años con el incremento de la demanda de consumo de cuyes por la población de Huaral, han surgido granjas especializadas en la crianza de cuyes. Estos cuyes a diferencia de los cuyes domésticos, son alimentados principalmente con comida balanceada. Sin embargo, la población prefiere consumir cuyes alimentados con vegetales que aquellos que se alimentan con comida balanceada, debido a que consideran que esta comida tiene elementos químicos que pueden hacer daño a las personas que consumen los cuyes y que le da otro sabor a la carne del cuy.

La venta de cuyes se realiza de manera directa entre los criadores y los consumidores, o mediante intermediarios a través de los mercados. El principal mercado donde se comercializa a los cuyes vivos<sup>5</sup> es el mercado Modelo de Huaral, donde existe una sección separada del resto de mercado para venta de animales vivos. En este mercado existen 14 puestos de venta de animales vivos, donde se comercializa: gallinas, pavos, conejos, cuyes, entre otros. Los puestos

---

<sup>4</sup> En las salidas de la ciudad de Huaral la porción de chala para animales cuesta dos soles por atado. Este atado sirve para alimentar a unos 5 animales.

<sup>5</sup> La población de Huaral y Chancay prefiere comprar el cuy vivo por el temor que le vayan a vender carne de algún otro roedor. En muchos casos matan al animal en sus domicilios o restaurantes, o piden a los vendedores que los maten en su delante.

que venden mayor cantidad de cuyes, comercializan entre 200 y 400 cuyes semanales, la mayoría para ser comercializado en otros mercados y con fines alimenticios (para su preparación en restaurantes y en las viviendas)<sup>6</sup>. Estos cuyes son adquiridos por los comerciantes de las granjas de cuyes o de las personas que los crían en las chacras del valle. El tipo de cuy que más se comercializa es el tipo “peruanito” o “inti” (de colores marrón claro y blanco). La mayor demanda es de cuyes gorditos de 900 gramos, por lo general adquiridos de granjas donde consumen alimentos balanceados, con lo cual engordan más rápido. Muchos compradores vienen de Lima, donde lo llevan a venderlos a otros mercados<sup>7</sup>. Los días martes y viernes la principal demanda es de cuyes para jubeo o soba (el 10% del total de cuyes vendidos en la semana), siendo vendidos preferentemente cuyes de color negro entero, blanco entero o marrón entero. También hay personas que vienen a comprar cuyes pequeños (tiernos de medio kilo de peso), para preparar caldos para curar la anemia y problemas estomacales. Hay algunas personas que prefieren adquirir los “cuyes de descartes”, que son cuyes grandes de avanzada edad (más de un año), a pesar que estos tienen su carne más dura y son más difíciles de cocinar. Los fines de semana las personas compran cuyes para fiestas familiares, para preparar cuyadas<sup>8</sup>, eventos sociales o para restaurantes campestres. El precio promedio de un cuy en este mercado es entre 25 y 30 soles, siendo más caros los cuyes de color negro.

---

<sup>6</sup> Según información brindada por los comerciantes César Naupari Espinoza y Carlos Murillo.

<sup>7</sup> Uno de los días que realizamos la entrevista a los comerciantes llegó un comprador del Mercado de Huamantanga de Puente Piedra, quien señaló que los lunes y viernes venía a este mercado de Huaral a comprar cien cuyes, para luego venderlos en este mercado de Lima. Los demás días compraba cuyes de otros mercados de Huacho, Cañete y Barranca.

<sup>8</sup> Son eventos donde se vende el plato de cuy, acompañados de gaseosas o cervezas. Estos eventos surgieron a través de las “polladas” donde se vende pollo frito; realizado por lo general para recaudar fondos para alguna necesidad (pro salud, pro estudios, pro viaje, etc).

Entre los criadores de cuyes en granjas debemos mencionar el caso del Restaurante El Fogón, ubicado en el sector de Retes (ciudad de Huaral), quien tiene dentro del restaurante una extensa área aislada de granja donde cría cuyes para abastecer a su propio restaurante. Esta granja presenta 300 galpones de cuyes reproductoras, cada uno con 10 cuyes hembras y un macho (además de las crías pequeñas). Al mes y medio de nacidas las crías se produce el destete, siendo separadas a otros 28 galpones de engorde, donde permanecen hasta los 3 meses de vida. Cuando los cuyes llegan a pesar entre 800 y 900 gramos son reiteradas para el restaurante (se eligen de diez en diez), siguiendo con el proceso que describiremos más adelante cuando hablemos de la gastronomía y los restaurantes campestres. Las madres reproductoras se quedan en la granja un año y medio, siendo luego vendidas y reemplazadas por jóvenes reproductoras. La alimentación de los cuyes consiste de comida balanceada (de la Universidad Agraria) mezclado con vitaminas (complejo B y enropio); comen dos veces al día. Los cuyes son de color marrón/blanco, marrón, rojo, pinto y amarillo; siendo de razas mejoradas del INIA peruanito y andina. En meses de verano se le da más agua al cuy para evitar que se sofoquen y puedan morir. El ambiente donde son criados los cuyes es limpio, con ventanas herméticas para evitar el ingreso de aves que puedan contagiar enfermedades como la salmonela y el personal que trabaja allí debe llevar un proceso de desinfección permanente (con vanodive y yodo), limpiando sus zapatos con cal y agregando otros desinfectantes en pasadizos aledaños; siendo un ambiente tranquilo para evitar que los cuyes se estresen. Cada dos meses vienen especialistas del INIA<sup>9</sup> a

---

<sup>9</sup> Instituto Nacional de Innovación Agraria del Ministerio de Agricultura y Riego.

brindarnos asesoría, para optimizar la producción y reducir al máximo la mortandad de cuyes. Este es un caso interesante ya que presenta toda la cadena productiva del cuy, desde su nacimiento hasta su preparación. El dueño del Restaurant El Fogón, Carlos Enrique Gonzáles Chávez, señaló que antes de fundar su restaurante, hace 20 años, criaba cuyes, los cuales vendía en Lima (en Cáquetá y Huachipa), señalando sobre esto lo siguiente: *“Para venta el cuy huaralino es muy cotizado en Lima que los cuyes de otros lados, esto es por la comida a base de forrajes (chala), y por que son razas mejoradas por el INIA. Antes en Huaral había varias granjas, siendo la mejor la de Yuki Tamanaja quien criaba los mejores cuyes de Huaral, granja que ya cerró hace algunos años; quedando en la actualidad solo 4 o 5 granjas”* (entrevista dada el día 11 de enero de 2020).

En la localidad de Esquivel, junto a la carretera que va de Huaral a Chancay se encuentra la Estación Experimental Agraria DONOSO, del INIA (Instituto Nacional de Investigación Agraria) del Ministerio de Agricultura. Esta estación fue fundada con apoyo de la Oficina de Cooperación Japonesa (JICA) en 1979, en un área de 420 hectáreas, en las cuales se realizan análisis de cultivos diversos; habilitándose desde 2014 granjas para crianza de cuyes y ganado vacuno. Los cuyes son criados en pozas, según el sexo y edad, contando con 890 cuyes<sup>10</sup>, siendo vendidos a los dos meses y medio de edad. En DONOSO se cuenta con razas mejoradas como: peruanito, inti y andino. Son alimentados con comida balanceada y vegetales. Son vendidos a 35 soles cada uno, siendo los compradores principalmente productores del valle. A la semana se puede

---

<sup>10</sup> Según información del 21 de febrero de 2020.



vender entre 30 y 50 cuyes (información brindada por Srta. Xiomara Zea Fernández, practicante el día 14 de enero de 2020).



**Figura 70: Galpón de madres reproductoras, granja en restaurante El Fogón.**



**Figuras 71 y 72: otras dos vistas de madres reproductoras, granja en restaurante El Fogón.**





**Figuras 73 y 74: vistas de los galpones de granja de cuyes de restaurante El Fogón.**



**Figura 75: vista de la granja de cuyes al interior de la Estación Experimental Agraria DONOSO en Huaral.**



**Figura 76: vista de las pozas de cuyes al interior de granja de DONOSO.**

Muy cerca de DONOSO, a medio kilómetro hacia Huaral, se encuentra la estación IVITA de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, administrado por la Facultad de Medicina Veterinaria, en la cual también se crían cuyes.

En Aucallama hay otras granjas medianas de crianza de cuyes. Una de estas que cuenta con un letrero mediano de propaganda en la carretera que va a Lima, está ubicado en el sector Yerbabuena, de propiedad del señor Pascual Colán de la Oliva (nacido en Aucallama), quien cría entre 600 y 700 cuyes de razas peruanito, inti e inca. La crianza de los cuyes los realiza una parte en jaula y otra en pozas, alimentándolos con chala y comida balanceada. Esta granja tiene dos años. Los cuyes son vendidos a 38 soles el par, siendo los compradores de Huaral y Lima, a veces compran para festividades costumbristas tradicionales de algunos pueblos. Otro criador de cuyes en la zona de Aucallama es Carlos Uribe, quien tiene más de 3000 cuyes. Hay otras granjas medianas en San Graciano y en San Juan. Sin embargo, a nivel del valle una de las granjas más grandes es la del Sr. Castro en Aucallama (Chancay), quien abastece de cuyes a todo el valle.



**Figura 77: vista de la granja de cuyes en Yerbabuena.**



En el centro poblado rural de Lumbra hay 35 familias que crían cuyes, algunos dentro del pueblo y otros en sus viviendas junto a sus áreas de cultivo. En Lumbra hay muchas personas que son comuneras de la Comunidad Campesina de Ihuarí y llegan tras dos días de camino, dedicándose además de la agricultura a la ganadería de ganado caprino. Además de las personas que son de Ihuarí hay otras personas migrantes de Ancash, Huánuco y nacidas en otras comunidades campesinas de la provincia de Huaral. Los cuyes son criados en jaulas, para evitar que se pierdan en la vegetación de las chacras, siendo alimentados solo con pasto, chala y restos de caña. Las familias crían entre 30 y 50 cuyes, aunque hay algunas como Sergio Pacheco Fernández que tuvo más de 350 cuyes.



**Figuras 78, 79, 80 y 81: Cuatro vistas de cuyes familiares en Lumbra.**

En la ciudad de Huaral, de un total de 205 personas encuestadas en el centro de la ciudad, 76 de ellas crían cuyes en sus domicilios. De estas 76 personas, 17 de ellas crían entre 1 y 19 cuyes, 30 personas crían entre 20 y 49 cuyes, 16 personas crían entre 50 y 75 cuyes, 2 personas crían entre 76 y 99 cuyes, mientras que 11 personas crían más de 100 cuyes. De las 129 personas encuestadas que en la actualidad no crían cuyes, 33 de ellas refirtieron que alguna vez criaron estos animales en sus viviendas (2 personas hace menos de un año, 4 personas hace entre 1 y 4 años, 9 personas hace entre 5 y 9 años, 7 personas hace entre 10 y 14 años y 11 personas hace más de 15 años). Entre las razones por las cuales dejaron de criar cuyes figuran: falta de tiempo (14 personas), falta de espacio (8 personas), debido a que se mudaron de domicilio (3 personas), se comieron los cuyes (3 personas), demandaba mucho gasto la crianza (7 personas), se murieron por enfermedades (3 personas), los cuyes fueron robados (2 personas), entre otros motivos.

En la ciudad de Chancay, de un total de 100 personas encuestadas en los alrededores de la Plaza de Armas, 12 de ellas crían cuyes en sus domicilios. De estas 12 personas, 5 de ellas crían entre 1 y 19 cuyes, 3 personas crían entre 20 y 49 cuyes, 2 personas crían entre 50 y 75 cuyes, 1 personas crían entre 76 y 99 cuyes, mientras que 1 persona cría más de 100 cuyes. De las 88 personas encuestadas que en la actualidad no crían cuyes, 51 de ellas refirtieron que alguna vez criaron estos animales en sus viviendas (2 personas hace menos de un año, 13 personas hace entre 1 y 4 años, 6 personas hace entre 5 y 9 años, 6 personas hace entre 10 y 14 años y 12 personas hace más de 15 años). Entre las razones por las cuales dejaron de criar cuyes figuran: falta de tiempo (11

personas), falta de espacio (10 personas), debido a que se mudaron de domicilio (4 personas), se comieron los cuyes (4 personas), demandaba mucho gasto la crianza (2 personas), fueron vendidos (1 personas), faltaba personal para su cuidado (2 personas), entre otros motivos.

En general, de las 305 personas encuestadas en Huaral y Chancay, las personas que actualmente crían cuyes han nacido en: Huaral y distritos altoandinos (37 personas), distrito de Chancay (11 personas), provincias altoandinas de Ancash (22 personas), provincias costeñas de Ancash (1 persona), Huánuco (3 personas), Lima Metropolitana (4 personas), provincia de Huaura (4 personas), Piura (2 personas), La Libertad (1 persona), Cusco (1 persona) y Amazonas (1 persona).

#### CAPÍTULO 4:

## **EL JUBEO O SOBA DEL CUY EN LAS COMUNIDADES ACTUALES DE LA PROVINCIA DE HUARAL. IMPORTANCIA EN LA MEDICINA TRADICIONAL ANDINA**

### **4.1 LA ENFERMEDAD EN LOS ANDES: EL ONQOY**

La enfermedad es la representación de un malestar amenazante, una situación no deseada, rechazada por las personas, por el dolor y molestia que genera; buscando por todos los medios los instrumentos y tratamientos para lograr el alivio y la mejora (Boixareu; 2008: 184). La enfermedad es el resultado de alteraciones de la estructura orgánica del cuerpo, las cuales deben ser descubiertas, evaluadas y solucionadas por el médico. La prevención de las enfermedades es una preocupación constante de todas las sociedades jerarquizadas, buscando evitar su desarrollo y lograr la menor cantidad posible de afectados.

La enfermedad es un proceso de tipo biológico, funcional, social y cultural; que se puede presentar de manera individual o colectiva y que su desarrollo va a depender de los estímulos recibidos tanto internos como externos al individuo. La afectación de una enfermedad provoca serios cambios físicos, psíquicos, sociales, culturales y espirituales de la persona. El enfermar es un hecho social, por cuanto se genera en el marco de las relaciones que el individuo tiene con su entorno y consigo mismo, relaciones que se generan en todos los espacios de vida (Boixareu; 2018: 200).

Las causas para la afectación de una enfermedad pueden ser naturales o sociales, siendo los segundos determinados por el medio donde vive y se desarrolla el individuo: estilo de vida, condiciones de vida, actitudes y costumbres, tipo de convivencia social, etc.

La paleopatología es la disciplina que, con la ayuda de la arqueología, permite conocer las enfermedades que sufrieron los miembros de sociedades pasadas. Así, las investigaciones arqueológicas permiten recuperar los restos de individuos que vivieron en un determinado tiempo y espacio; interpretando sus actividades sociales mediante el análisis contextual de los materiales arqueológicos. Una vez identificados los individuos, es posible determinar mediante la arqueología forense las características de estos individuos, como: sexo, edad, causas de muerte, modelaciones corporales, malformaciones, etc. Es la paleopatología, una subrama de la arqueología forense, la que se encarga de identificar las enfermedades que aquejaron a esas personas que vivieron

hace muchos años, enfermedades con las que convivieron o que fueron la causa de su muerte. Otros materiales arqueológicos, como la cerámica, permiten también conocer mediante la representación escultórica o pictórica, la presencia de algunas enfermedades en sociedades antiguas.

Las sociedades andinas prehispánicas relacionaban la enfermedad con la naturaleza, tenía un significado cósmico y ético. Para que las personas no sufran enfermedades o males, debían llevar una vida correcta y ética, en armonía con las divinidades, cumpliendo con sus reglas naturales impuestas. La transgresión de estas reglas establecidas por la naturaleza divina acarrearba cambios en la estabilidad natural del mundo, generando un desequilibrio que originaba los males, castigos y enfermedades. La enfermedad va a representar el desequilibrio a nivel individual, mientras que la salud significaba la recuperación del equilibrio perdido (Kohl; 2018: 32-33). En este proceso de equilibrio y desequilibrio, las divinidades, apus o montañas sagradas (cerros), la pachamama (tierra), los ancestros, los muertos, las huacas, etc; cumplían el poderoso papel regulador de protectores o castigadores. Por ello, para la comprensión de la percepción, la identificación, diagnóstico y tratamiento de las enfermedades andinas, es necesario la percepción del universo físico andino y de su cosmovisión; de esto va a depender que era sentirse enfermo y como la sociedad veía a los enfermos y al origen de estas enfermedades.

Para muchos estudiosos, en América hubo civilizaciones como la Andina, que desarrollaron una medicina basada en el sistema humoral, muy similar al occidental. John Bastien (1987) al realizar su estudio sobre los especialistas



Qallawallas del altiplano boliviano, concluye que la percepción andina del mundo gira en torno a una teoría cíclica, por la cual la salud es: “.... el resultado del movimiento sin obstrucciones de fluidos por todo el cuerpo. La enfermedad se desarrollaba cuando el ciclo era interrumpido por un bloqueo o por la pérdida de fluidos (...) podía ser restaurada con el restablecimiento de este ciclo (...). La enfermedad significaba para las sociedades andinas, la desintegración del cuerpo causado por el desbalance de la naturaleza, las rupturas en el linaje, o el castigo de los ancestros.” (Austin; 1995: 16). Este desbalance o desequilibrio cósmico y por lo tanto biológico, se podía dar por factores naturales o por los actos cometidos por las personas, actos que podían ofender a sus divinidades o a sus ancestros. Para volver a lograr el equilibrio normal se debían realizar rituales con plantas medicinales y animales, bajo la intervención reguladora del médico, quien además de los conocimientos fisiológicos humanos, tenía un amplio dominio cosmológico, de las propiedades botánicas y del medio circundante.

La medicina andina, al igual que las de otras civilizaciones americanas prehispánicas, basaron su concepción de salud y enfermedad en un sistema dual, en el cual frío/calor fueron la base de una serie de indicadores análogos y a la vez complementarios, simbolizados en el cuerpo de las personas.

Muchos cronistas tempranos, tanto españoles como indios, han descrito las diversas enfermedades que aquejaban a la población del Tawantinsuyu, las cuales según la población andina podían tener su origen en aspectos naturales, castigos de los dioses o por acción de otras personas (brujería). El estudio de las crónicas permiten conocer diversas enfermedades que aquejaron a la población de las diversas sociedades andinas: los males gastrointestinales, los

males respiratorios, las enfermedades a la piel, las enfermedades mentales, entre muchas otras.

Las investigaciones arqueológicas, a través del estudio de los restos humanos, han identificado las diferentes paleopatologías que afectó a la población andina durante el Tawantinsuyu y en periodos anteriores. Por ejemplo, las excavaciones arqueológicas realizadas en cementerios de la cultura Chancay (que se desarrolló durante el Periodo Intermedio Tardío en la Costa Nor Central Peruana, siendo sometidos por los Incas e integrados al Tawantinsuyu), han permitido recuperar por el autor del presente trabajo, alrededor de tres mil individuos, a los cuales ha sido posible identificar las enfermedades que los aquejaron. Entre estas enfermedades figuran casos de cáncer a los órganos blandos, cáncer óseo, tuberculosis, leishmaniasis o uta, sífilis, males gastrointestinales (principalmente por parasitosis), enfermedades cardiovasculares, enfermedades respiratorias, entre muchas otras. Además, eran comunes las enfermedades en la columna vertebral y de brazos por cargar fuerte peso (espondilólisis, por ejemplo). Otra sociedad contemporánea a los chancay y que se desarrolló contiguamente fueron los Atavillos, de los cuales también hemos logrado recuperar los restos de alrededor de 200 individuos en los diferentes proyectos de investigación, los que han permitido también identificar múltiples enfermedades como: la leishmaniasis, tuberculosis, hipervascularización; siendo frecuentes los casos con traumatismos, fracturas y fisuras óseas por golpes, debido a los constantes enfrentamientos con otros grupos e interpersonales en el mismo grupo.

Existió en el Tawantinsuyu especialistas dedicados al diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, existiendo especialistas según el medio de tratamiento y las especialidades correspondientes. En cada ayllu había por lo menos un hampicamayoc, con amplio conocimiento sobre el curanderismo mágico y las propiedades curativas de plantas y animales, encargados de curar las enfermedades biológicas y culturales (Espinoza; 1997: 170-172).

Los Qallawallas vivieron desde épocas prehispánicas hasta la actualidad en el altiplano boliviano, siendo médicos especialistas, quienes se desplazaban por todos los Andes Centrales y Meridionales realizando sesiones de diagnóstico y curación, derivando sus conocimientos de la fisiología humana, del medio ambiente andino y de las propiedades terapéuticas de las plantas andinas; consideran al cuerpo como un eje vertical en los que la sangre y grasa fluyen del centro a la periferia. Estos especialistas conocen una gran cantidad de curaciones rituales, de alto contenido simbólico, basado en la curación blanca mediante el uso de la “mesa”, una filigrana altamente complicada, dentro del simbolismo de la preparación ritual (acompañada de la oración), el simbolismo de los actos rituales y los significados del lenguaje ritual convergen en una afirmación que tiene efecto curativo (Rosing; 1995: 39-41). Bastien (1985) señala que para los Qallawallas el cuerpo es un sistema hidráulico con procesos de destilación, circulación y eliminación de líquidos mediante fuerzas centrífugas. La mesa es el ritual más importante de los médicos Qallawallas, la visualización de una preparación ritual se encuentra limitada por el hecho de que los destinos de los enfermos no quedan fijados en un plato, sino que se desplazan por toda la mesa, según lo que requieren el paciente y el médico; en el lenguaje ritual,

con la oración el curandero tiene uno de los medios más importantes para poder expresar la especificidad de la oración (Rosing; 1995: 59-60). La especificidad de la curación Qallawalla se expresa mediante alta presencia simbólica y el tratamiento ritual al paciente: se pueden basar en rituales complementarios (como la llamada del alma o el uso de amuletos), el diagnóstico de la enfermedad se basa en la lectura de los signos que presenta el paciente, mientras que en la medicación se utilizan también rituales de curación<sup>11</sup>, acompañadas de las medicinas naturales. El proceso de curación de una mesa blanca consta de seis fases importantes: Saluciones a la mesa, al cabildo y a los lugares sagrados; preparación y bendición de la mesa; aplicación de platos y otras preparaciones rituales al cuerpo del paciente; descanso para intensificar el efecto; purificación mediante oraciones con lo preparado; y quema de la ofrenda (Ibid: 99).

Los procesos terapéuticos de curación en los Andes prehispánicos, se realizaban con la participación simbólica de plantas y animales, que eran los actores en el proceso de sanación, y de las divinidades simbolizadas en huancas, huacas o conopas, que eran el ente que permitía la curación del enfermo luego de perdonar las ofensas que este le había hecho. Además, en

---

<sup>11</sup> Los rituales Qallawallas tienen una impronta personal, interpersonal y transpersonal. Son corporales porque el paciente lleva ofrendas en el cuerpo, es purificado con platos y coge el feto de llamas entre las manos; además de incluir en su accionar simbólico todos los modos de percepción corporales. Son interpersonales porque incorpora al paciente en muchas acciones rituales del curandero, creándose una real situación interpersonal: la curación en grupo, incorporándose a los actores faltantes mediante el empleo de prendas de esa persona o una foto. Son transpersonales porque todos los vínculos producidos por la oración se extienden a la familia más amplia, trascendiendo incluso hacia los antepasados; siendo todos estos actores y los aspectos de la naturaleza, parte del mundo transpersonal, relacionadas cotidianamente (Rosing; 1995: 230-231).

estos procesos podían participar los familiares cercanos o todo el ayllu, en una especie de terapia colectiva.

Con la invasión hispana, esta concepción cósmica fue relegada y postergada, aunque no olvidada y practicada en la clandestinidad de la medicina, desde ese momento llamada tradicional; introduciendo nuevos actores en la generación de enfermedades y la salud, como el hombre mismo a través de los hampicamayocs o curanderos.

En la Colonia, el proceso de dominación hispano desestructuró todos los sistemas de organización estructurales (todos dependientes e interrelacionados con el sistema religioso), entre ellos el sistema de salud. Este conjunto de políticas de dominación desarrollados por el Estado Hispano Virreynal, tuvo como base las ofensivas culturales, las cuales buscaban la destrucción total de la cultura e identidad de los dominados. Esta humillación cultural buscaba evitar que los dominados signifiquen un peligro para los dominantes hispanos y su sistema de dominación. Hubo, sin embargo, interacciones culturales entre ambos grupos, lo que dio como resultado sincretismos culturales, en las cuales perviven características culturales andinas e hispanas. En el caso de la salud, la conjunción de ambos sistemas básicamente humorales (andino y europeo), permitió la variación de algunos conceptos sobre el origen de las enfermedades, aunque en el fondo significaban lo mismo (origen divino por desobediencia o mal comportamiento).

El mestizaje cultural permitió también la creación de un nuevo sistema social basado en las relaciones de castas, garantizando un vínculo generacional, constituyéndose en una síntesis de las dos culturas hispana y andina, aunque sin pertenecer ni identificarse totalmente con alguna de ellas, pero con periodos de indefinición e imposibilidad ante la situación media del antagonismo en que se encontraba; situación que provocó que generen características existenciales propias.

Existen tres planos de análisis metódicos de interpretación de las concepciones de la salud, luego de la invasión europea a los Andes (Kohl; 2018: 21-22):

1.- El Plano Transculturativo. Las ofensivas culturales determinan procesos de transculturación de tecnología, instituciones y valores humanos. Consiste en la resignificación de elementos culturales de la cultura dominante de acuerdo al bagaje simbólico de la comunidad que los incorpora (dominados). En este caso fue el estado español quien impone mediante el sincretismo cultural, sus prácticas ideológicas de dominación.

2.- El grupo humano que realiza la acción transculturativa. Son miembros de la comunidad con conocimientos especializados que establecen los modos de interacción de la convivencia social, estableciendo el significado de los símbolos comunes de la comunidad. Se trata de los curas católicos que dirigían a la sociedad colonial, basado en su religión.

3.- El imaginario colectivo. Articula imágenes, conceptos, mitos y rituales para dar el soporte ideológico de la significación de los símbolos, a fin de dar coherencia y legitimar los procesos socioculturales, generando identidad. El conjunto de signos religiosos católicos, santos, festividades religiosas, historias y leyendas, castigos divinos y otros, que los curas inculcaron a la población andina figura en este imaginario colectivo.

Con este proceso de transculturación, se produce la división de la medicina y salud en formal y tradicional. La primera es controlada por la religión y el Estado Colonial, basado en un proceso evolutivo que ha ido desde lo sagrado hacia lo racional. El segundo ha mantenido vigentes muchas características de los antiguos cánones prehispánicos, introduciendo algunas características coloniales; perviviendo hasta nuestros días.

El Catolicismo trajo a los Andes una nueva visión de la enfermedad, la que tenía como agente de generación a Dios, significando una prueba y una oportunidad. Por un lado, la enfermedad significaba para el hombre una prueba puesta por Dios para que se le acerque; por otra era una oportunidad que le permitía luego de la muerte llegar al paraíso y vivir eternamente junto a Dios. La enfermedad permitía también que aquellas personas sanas puedan mediante el ejercicio de actos de caridad (cuidado de los enfermos) acercarse más a Dios y tener una oportunidad de la vida eterna. Fue recién en el último tramo de la Colonia, con la llegada de la Ilustración (fines del siglo XVIII), que la enfermedad en las grandes ciudades comienza a girar en torno a lo racional, sentando esta

corriente las bases de las luchas ideológicas que dieron como resultado la Independencia Nacional, por parte de los grupos transculturados.

La invasión española trajo consigo la llegada de nuevas y múltiples enfermedades, desconocidas aún y ante las cuales la población andina no estaba inmune. Entre estas tenemos: la viruela, el sarampión, la gripe, la peste, entre otras. Estas se presentaron como grandes epidemias que mataron y redujeron significativamente a la población andina, ante las cuales sus sistemas tradicionales de salud aún no tenían soluciones. La llegada de estas epidemias fue concebida como un castigo de sus antiguas huacas por haberlas abandonado por un nuevo dios cristiano traído por los invasores. Esto provocó que en la primera mitad del siglo XVII se retome el culto a las huacas, a los antiguos dioses, se retomen antiguas costumbres entre estas el sistema de salud; lo cual fue duramente reprimido por las campañas de extirpación de idolatrías a lo largo de este siglo XVII.

En lo profundo y sustancial, durante el periodo Colonial, muchas regiones no perdieron sus antiguas tradiciones, entre estas el sistema de salud tradicional, siguiendo el desarrollo de sus prácticas de forma silenciosa e informal, manteniendo el culto a sus divinidades, a quienes pedían perdón por las faltas cometidas y pidiendo a través de los médicos o hampicamayoc, la cura de los males. Algunos médicos hispanos y mestizos adoptaron algunos de los insumos utilizados por los médicos andinos, como las variadas plantas que servían en los procesos terapéuticos.



## 4.2 EL JUBEO DEL CUY EN LOS ANDES

Muchas civilizaciones del mundo han utilizado a diversos animales con fines medicinales, esto debido al alto valor simbólico, ritual y de propiedades curativas con que cuentan. Así, en los Andes, el cuy es un animal de amplia conceptualización medicinal para las sociedades tradicionales. En Mesoamérica también había algunos animales que tenían esta misma valoración simbólica, como el tecolote cuya presencia se asociaba con la llegada de la enfermedad y la muerte; o el tlacuache, capaz de curar múltiples enfermedades y muy presente en los mitos fundacionales. Según los mitos mesoamericanos, esta propiedad curativa del tlacuache la asumió desde que robó el fuego del inframundo, desde ese momento adquirió el poder de expulsar y robar lo que quisiera del inframundo a la superficie terrestre, entre estos la enfermedad de los hombres, sacándolos de sus organismos. En la medicina mesoamericana, el tlacuache era un animal importante, ya que se consideraba que su cola podía acelerar los partos, expulsar a los fetos:

*“Pero su poder no era sólo éste, sino obrar, en los términos más amplios, como maravilloso desopilativo: abría el conducto de la orina, arrojando al exterior piedrecillas y todo lo que obstruía las vías; atraía la sangre menstrual retenida; ablandaba el vientre a los estreñidos; sacaba las flemas que provocaban tos pertinaz; extraía espinas y todo cuerpo hincado en la carne, aunque dicho cuerpo hubiese penetrado en el hueso; auxiliaba la producción de la leche materna y propiciaba la actividad genésica. (...) Tanto era el poder de la cola y de los huesos del tlacuache para echar todo fuera, que se afirmaba que el comer los huesos en exceso provocaba la salida de los intestinos, y se contaba el caso de un perro que, por haberlos roído, sufrió la expulsión de sus tripas y al amanecer anduvo arrastrándolas por el suelo. Hasta un árbol llamado “cola de tlacuache” (tlacuacuitlapilli) tenía las extraordinarias propiedades desopilativas del conducto de la orina.” (López; 2006: 290).*

Como hemos visto en los capítulos anteriores, el cuy fue un animal muy importante en los Andes, desde periodos prehispánicos tempranos. Una de las funciones principales del cuy fue por su uso medicinal y en adivinación. El cuy fue utilizado como instrumento medicinal por casi todas las civilizaciones andinas, mediante la “soba” o “jubeo”, con el fin de diagnosticar y curar a las personas que padecían alguna enfermedad. En muchas comunidades donde actualmente no hay servicios médicos (postas de salud, centros de salud y hospitales), o que tienen, pero no hay credibilidad de la población, las personas que se enferman acuden a especialistas en curación con métodos tradicionales. El jubeo es un arte, un rito religioso que se realiza para diagnosticar y tratar enfermedades del hombre (Arellano; 2000).

La soba del cuy se constituye en una técnica terapéutica tradicional andina, siendo un procedimiento de diagnóstico, pronóstico y curación de enfermedades, el cual se realiza frotando con un cuy por todo el cuerpo del paciente o enfermo (sobando con las partes análogas del animal al del enfermo), sacrificando luego al animal para examinar su organismo (Reyna; 2002: 13). Durante el proceso de diagnóstico, el organismo del cuy va a asumir y reproducir las afecciones del enfermo, el cual va a ser visualizado por el yatiri, hacaricuc o cuyricuc (persona especializada en abrir y examinar los cuyes), quien al observar las entrañas del cuy va a visualizar el organismo del paciente y los males que lo aquejan. Así, el pronóstico es el proceso de identificación de los males del paciente mediante la lectura de los males de los órganos del cuy (al momento de la autopsia del animal), identificándose la gravedad de las enfermedades y posteriormente la

evolución de este mal. El pronóstico se realiza luego del sobado, una vez que el cuy ha muerto. La curación o limpieza de las enfermedades se produce, cuando el cuy ha absorbido los males (enfermedades, impresiones, sustos o energías negativas) que aquejan al paciente, visualizándose en sus órganos, el especialista procede a limpiar dichos órganos del cuy, lo cual simboliza la curación del paciente mismo.

La similitud entre el organismo físico del cuy con el del hombre, tanto en la presencia de órganos como en su distribución, hace que el proceso de jubeo o limpia de las enfermedades, sea realizado con mayor notoriedad y facilidad. Las características del cuy en cuanto a sexo y edad aproximada deben tener relación con la del paciente. Este proceso es una operación realizada para liberar a la persona de influencias negativas adquiridas o inducidas, desarrollado mediante la transferencia del mal de la persona al animal (Polia; 1988: 103). Sin embargo, es recomendable que el cuy no sea muy viejo sino maltón, ya que los cuyes viejos adquieren “humores” propios de su edad que al momento del diagnóstico pueden confundirse con las enfermedades que están extrayendo de la persona, presentando signos equivocados (Sal y Rosas; 1965: 171).

Este proceso de curación con el cuy tiene otras diferentes denominaciones en territorio peruano, según la región geográfica: se conoce como limpia en la Costa Norte (Lambayeque, Cajamarca y La Libertad), shoqma o soba en Ancash, muda en Apurímac y Ayacucho; caipada, sobada o qaiwipayay en Piura; cupay en Junín, entre otros (Arredondo; 2007: 99).

La soba del cuy también permite poner en evidencias afectaciones de las que el paciente aún no siente malestares o dolencias, de las que solo se dará cuenta mediante el análisis del cuy (Reyna; 2002: 14). Sin embargo, en muchos casos de la medicina andina, el curandero busca información sintomatológica y del cuadro clínico de parte de los familiares, acompañantes o del mismo paciente, a fin de lograr un diagnóstico más acertado y detallado, lo cual va complementado con el uso de la hoja de coca y otros elementos simbólicos (Arredondo; 2007: 24). El curandero va a servir de nexo y ente dinamizador entre el mal (la enfermedad) y la cura (salud), articulándose intrínsecamente con el paciente, interiorizándose en el individuo mediante la concordancia de las estructuras objetivas (sociedad) y las estructuras subjetivas (actores sociales), mediando entre estos opuestos complementarios en el punto del eje equilibrador intermedio. Aunque en algunos lugares, los métodos utilizados por los curanderos han sido objeto de sincretismo entre métodos médicos tradicionales y métodos médicos modernos (comportamiento sincrético médico alternativo), en los cuales además del proceso de curación con el cuy se puede recetar medicamentos de los centros de salud (Ibid: 25).



**Figura 82 (izquierda): En la religiosidad andina, el cuy negro cumple un papel importante para la curación de “daño y brujería” mediante el jubeo. Figura 83 (derecha): Por su parte los cuyes de colores claros son utilizados en el jubeo para quitar males de aire o dolores corporales.**

En varias regiones andinas, el cuy también cumple un papel de predicción y aviso de presagios relacionados con la enfermedad y la muerte mediante los sonidos que emite. En Santa Barbara (Cusco) se cree que cuando los cuyes emiten chillidos (parecido al hipo), significa que sus dueños van a recibir una visita; mientras que otros sonidos como el silvido (ayudado con sus patas delanteras) puede significar que su dueño va a enfermar y a morir pronto, lo que hace que sus dueños los maten o regalen para romper esa predicción (Bolton, Flores y Calvin; 2012: 262-263). Existe incluso en Santa Barbara una narración al respecto: “.... la enfermedad llega a la puerta de una casa y pregunta por el dueño. El cuy de pelo largo contesta: “no sé, no puedo ver ni oír, no tengo ojos ni orejas, no sé”,

*y la enfermedad sigue de largo. Vuelve la enfermedad una vez más y le pregunta al cuy sin orejas; el cuy sin orejas contesta: “no sé, no tengo orejas, no sé”. Nuevamente vuelve la enfermedad y esta vez acude al cuy de pelo corto. La enfermedad pregunta por el dueño de casa: “esta adentro” -contesta el cuy de pelo corto-. La enfermedad entra y todos caen enfermos; es así como la enfermedad comienza” (Ibid: 264).* Se piensa en esta región que los cuyes que son de color negro presagian más la muerte, por lo que se les debe matar jóvenes, al igual que de los cuyes que tienen pelo largo en la espalda (alma q’epe o los que se llevan las almas). Luis Iberico (1971: 152-153) identificó algo parecido en Cajamarca, donde se cree que cuando un cuy hembra emite silvidos significa que alguien va a morir en la casa de su dueño, mientras que si el silbido lo emite un cuy macho significa que llegará una visita. Tschopik (1946: 564) identificó el mismo significado de muerte para el silbido de los cuyes entre los Qollas del altiplano.

Con la invasión española, los curas católicos en el proceso de desestructuración de la civilización andina a través de su religión, prohibieron la realización de sesiones con cuy, castigando severamente a aquellos especialistas que las realizaban. Sin embargo, en casi todas las actuales comunidades campesinas de los Andes, ha perdurado esta tradición, cuyo conocimiento es heredado de padres a hijos, de manera discreta y casi a escondidas. Es así, como a pesar de casi 500 años desde su prohibición, se mantiene vigente esta práctica ancestral.

Existen, sin embargo, múltiples reportes en el área andina que no solo se utiliza el cuy para diagnosticar y curar enfermedades; por ejemplo, en Huancayo

se utilizan diversos animales domésticos y silvestres para curar enfermedades, utilizando el cuerpo vivo o muerto de estos, así como su grasa, su sangre, o comiéndolos directamente. Entre estos tenemos: la culebra y su cebo (para la curación de golpes y fracturas de huesos), sangre del picaflor (para curar susto y temblores), hiel y sangre de carnero (para curar el daño, susto, anemia, luxaciones), el gato (se come en caldo para combatir la tuberculosis, tos o mal aire), zorrillo o añash (se prepara su piel con aguardiente o se cocina su hígado para curar neumonía o bronquios), los huesos del burro (mediante el jubeo se cura el mal de puquio, cólicos e ictericia), el excremento de la vaca (en emplastos cura quemaduras y verrugas), excremento de llama (en emplastos y se come mezclado con otros ingredientes cura la tuberculosis), el sapo (por emplasto y jubeo cura el dolor de cabeza por frío, chacho, daño, paperas, bronquios y otros), el perro (mediante jubeo para diagnóstico y terapia; se cocina su cabeza para curar alteraciones mentales y epilepsia), la paloma (por jubeo o se toma la sangre para curar la debilidad cerebral, reumatismo y epilepsia), la cucaracha (para curar el chacho), caracoles terrestres (en polvo se come para la tos convulsiva), el chancho (su grasa y orina sirve para curar cólicos), la gallina (frotación con su grasa, jubeo o soba con la cáscara de su huevo; cura dolor de huesos, mal aire, susto, calambre, bronquios, para borrar cicatrices, tos, gripe, males hepáticos, etc.), el conejo (por emplasto y jubeo para curar susto, mal aire y brujería), mariposa (en polvo se aplica a heridas externas para su cicatrización), la muca (mediante jubeo para el mal aire), el grillo (frotación con grasa de sus patas y jubeo para curar dolor de muelas, mal aire y borrar cicatrices), la lagartija (mediante emplasto y jubeo para curar dolor de cabeza, de oído y mal aire), rana (cocido para debilidad y anemia), entre muchos otros

(Arredondo; 2007: 92-96). Además, la aplicación de estos animales o partes de ellos se realiza mezclado con plantas y minerales, ingredientes importantes para que obtengan el poder curativo.

En muchas comunidades andinas, el uso del cuy con fines medicinales no solo se da mediante la soba o jubeo. En Ecuador, el consumo de cuy es recomendable durante el embarazo y luego del parto (caldo de cuy). El caldo de cuy es también bueno para resfríos, fiebre, dolor corporal y otros males donde el enfermo pierde líquido, ya que es bueno como rehidratante. Para las mujeres que no pueden quedar embarazadas hay la creencia que comer la carne de cuy deshidratada las ayuda a procrear; cuando se padece de dolor de oído, se debe consumir pelos de cuy y para las mujeres con problemas en los ovarios, se aplica emplasto de cuy negro (Reinoso; 2004).

En Bolivia, en la parte meridional del Lago Titicaca (comunidad aymara de Kallawaya), también se utilizan algunas partes del cuy para curar enfermedades: para curar el urzuelo del ojo, se aplica la grasa del cuy; para facilitar el parto, se aplica el excremento de cuy caliente sobre las hojas del apio; también se aplica el excremento de cuy sobre el urzuelo del ojo (Girault; 1987).

En Parinacochas (Ayacucho) también se aplica el excremento de cuy caliente en el urzuelo del ojo para secarlo; mientras que, para curar el reumatismo, se mezcla el excremento de cuy con tierra y se aplica en la piel del enfermo (Delgado; 1989: 42 – 54). De igual manera en Santa Barbara (sur del Cusco), el comer carne cruda del cuy puede curar enfermedades como la



escarlatina, la inapetencia o previene que las mujeres queden embarazadas; el comer carne de cuy negro puede curar la bronquitis, pulmonía y tuberculosis; mientras que la aplicación de su grasa ayuda a sacar astillas y espinas del cuerpo (Bolton, Flores y Calvin; 2012: 265-266).

Walter Pariona (2014) realiza una clasificación de las enfermedades culturales para Ayacucho, según sus manifestaciones, en:

*“(a) síndromes relacionados con fuerzas sobrenaturales que sustraen o roban el alma del paciente (por ejemplo, mancharisqa [‘susto’]); (b) síndromes relacionados con el alma de las personas fallecidas (por ejemplo, qaiqa); (c) síndromes que son producidos por la influencia de energías negativas de la colectividad (por ejemplo, runapa qawasqan [‘mal del ojo’]); (d) síndromes ocasionados por acciones producidas por los laiqa (‘brujos’), (por ejemplo, daño, envidia o brujería); (e) síndromes debidos al influjo de elementos del medio natural, tales como waira (‘aire’), urqupa qawasqan (‘encuentro sorpresivo con espacio sagrados donde mora el Apu Wamani’), pacha (‘tierra’), puquio waspi (‘evaporación de los manantiales’); (f) síndromes ocasionados por conflictos y odios personales (por ejemplo, rabia onqoy, el chucaque o dolor de cabeza intenso); y (g) síndromes proyectivos como el chiki qara (‘aura’ o ‘energía negativa’ de algunas personas que se adelanta, por ejemplo, a la casa que visitarán)” (Pariona; 2014: 45-46).*

En la actualidad, aún casi un 40% de la población peruana acude a curanderos y especialistas en medicina tradicional para curar sus enfermedades. Algunas personas acuden en simultáneo a postas y centros de alud y a médicos tradicionales andinos. Esta situación no solo se da en el Perú, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha concluido que dos tercios de la población mundial

dependen total o parcialmente de métodos tradicionales de curación (Arellano; 2000: 194).

Por todos los Andes, el cuy es ampliamente utilizado en todo tipo de ceremonias religiosas de curación de personas. En las curaciones de los apus y auquis (papito Sallcantay, Sacsayhuamán y San Cristóbal) en el Cusco (provincia del Cusco), los curanderos (alto misayoq) también utilizan cuyes en sus sesiones de curación, los cuales son sobados a los enfermos, al igual que otros animales como perros, sapos y culebras, los días martes y viernes en la noche; esto sirve también para curar el susto o el “mal del cerro” (Cáceres; 1988: 64 – 65).

En Ayacucho, para curar el susto también se utiliza el cuy, sobando por todo el cuerpo del enfermo que está asustado, mientras se repite la palabra “trueque” o “cambio”, mientras el curandero va chaqchando la hoja de coca y fumando cigarrillos, alternando la soba del cuy con la soba con flores (Delgado; 1988: 19).

En la provincia de Parinacochas, para curar la “brujería” se procede al trueque, que consiste en friccionar el cuerpo del enfermo con un animal (vizcacha, perro, cuy, gato, sapo o culebra); siendo finalmente degollado el animal y abierto para su examen a fin de conocer que órganos han sido dañados. Finalmente, se procede a enterrar al animal en un lugar apartado y solitario, mientras el enfermo va sintiendo mejoría. Mientras se va realizando el ritual, se va sahumando la habitación con incienso y nido de picaflor, para ahuyentar los

malos espíritus (Delgado; 1989a: 25). De igual manera, para curar la pacha o tuberculosis se soba al enfermo con un cuy negro por todo el cuerpo, al igual que se soba con ortiga, clavel y ruda, todo roceado con agua de Florida, mientras se sahuma la habitación con romero, palo santo e incienso; repitiendo el procedimiento cada tres días dando de tomar al enfermo infusiones de romero, valeriana, charero, caldo de rana y de cabeza de vaca, hasta que el enfermo muestre mejoría (Ibid: 43).

En otras provincias del departamento de Ayacucho, también se soba con cuy a las mujeres que recién han dado a luz, para reponerle las energías perdidas. Para curar el “mal aire”, se soba con el cuy al enfermo y al abrirlo se observa la coloración de su carne, si presenta manchas rojas o moradas, es señal que el paciente se ha librado de la enfermedad (Delgado; 1989b: 14 – 20). Para curar el susto en los niños también se soba con un cuy tierno, observando si al final al morir tiemblan las piernas del cuy, lo que es señal que el niño estaba asustado (Ibid: 52). El mismo procedimiento se sigue para los casos de dolor de espalda o pulmones.

En la sierra de Piura, Mario Polia observó el proceso de curación de enfermedades mediante el jubeo, muy practicado por los maestros curanderos, en especial en Huancabamba. La soba o caipada es desarrollada solo por estos maestros especialistas y utilizan un medio acuático donde tiran el cuy luego de la sobada, para que en caso el cuy salga caminando del agua el paciente no tiene mal alguno; pero si se ahoga es porque ha adquirido los males pesados del

enfermo (Polia; 1988: 103-107). Algunos especialistas de la región piensan que si el cuy no sale del agua es porque el paciente morirá.

En la localidad de Chinchero en el Cusco, para diagnosticar males o tumores, soban al paciente tres veces con cuy y con grasa de cuy, mientras se va chaqchando hoja de coca (Gibaja; 1996: 110). En la provincia de Sicuani, Ralph Bolton (1979) identificó la misma práctica de curación mediante la soba del cuy, utilizando principalmente el cuy negro (especialmente para enfermedades respiratorias).

En Puno, los aymaras también practican hasta la actualidad la curación con el cuy. Para eso, el especialista, curandero o “yatiri” debe conocer la causa del mal y su naturaleza mediante el diagnóstico y pronóstico, determinando el origen del mal mediante el sobado del cuy (Alvarado; 1985). Este procedimiento es conocido como emplasto o cambio, conocido por los aymaras como “radiografía aymara”, procedimiento mediante el cual se saca la enfermedad del cuerpo de la persona y lo pasa al cuerpo del animal. Para ello se utiliza el cuy, que se coloca por varias horas sobre la parte enferma o doliente, o que se presume está dañada. Años antes, David Frisancho (1981) había señalado que el uso del cuy por los curanderos en el diagnóstico de las enfermedades en la provincia de Chucuito era considerado los “rayos X de los aymaras”, por lo que se le denominaba “huancco yati” que significa conejografía. Para los aymaras, la similitud morfológica entre la hoja de una planta (como la coca) con algún órgano humano, o las similitudes entre los órganos animales con los del hombre, permiten que mediante la soba se puedan curar los males o enfermedades que

aquejan (Loza; 1977). Los Yatiris aymaras desarrollan la turcasga, que es la práctica mágica que permite que la enfermedad pase al animal desde la persona mediante la soba, pudiendo utilizarse un perro, un conejo o un cuy (Martínez; 1962). Emilio Mantara (1981: 38) señala que: *“El jubeo o huyhuachicoj, se reconoce como el procedimiento de emplastar al cuerpo de una persona enferma con un pequeño animal como el cuy, el conejo, cachorrito de perro, pericotes recién nacidos (...) que tiene la finalidad de trasladar la enfermedad de una persona hacia el animal”*.

En Juli (provincia de Chucuito), Roger Benito (1985) realizó una investigación sobre el tratamiento médico con cuy, a partir del análisis de una muestra de 15 personas y la entrevista de 20 curanderos (de las comunidades de Sihuyro, Chucasuyo y Phasiri), determinando que mayormente se utilizaban cuyes de pelaje amarillo (adultos) e identificando que luego del jubeo en los pacientes disminuía su temperatura corporal, mientras que para los cuyes incrementaba (transferencia de calor). El registro del proceso de curación por parte de los yatiris, según lo registrado por Benito en las localidades señaladas, tiene cuatro etapas principales: se inicia con la pre-frotación, que consiste en un rito con el chaqchado de hojas de coca secas y quemado de incienso entre oraciones cristianas y a los apus, donde el sabor dulce o amargo de la coca y el humo del incienso es el indicador de presagio sobre la recuperación o no del enfermo; la frotación, en la cual el yatiri identifica el lugar del mal (preguntando al paciente), procediendo a sobar con cuy por todo el cuerpo, colocando luego al cuy vivo o muerto debajo de las prendas del paciente, dejándolo ahí por 90 minutos; la post-frotación y diagnóstico, donde se realizan fricciones en el cuerpo del cuy, seccionando el cuello y haciendo un corte longitudinal en el torax del

animal, examinando macroscópicamente los órganos del animal, determinando las características anormales relacionadas con la enfermedad, procediendo a enterrar o tirar al río los restos del cuy; y finalmente, el tratamiento, donde el curandero realiza las indicaciones terapéuticas (naturales) que debe consumir y realizar el enfermo, indicando la cantidad de veces que debe repetir el procedimiento. Entre las enfermedades determinadas por presunción diagnóstica en los 15 casos, corroboradas con examen clínico del investigador, están: prostatitis, colecistitis aguda, tuberculosis pulmonar, neumonía, obstrucción intestinal, pleuritis, úlcera péptica, bronconeumonía, diarrea aguda, infección urinaria, entre otros; los cuales fueron interpretados por el curandero en su propio lenguaje, como: purgación, colerina, tísico, cólico, thaya custipa, thaya limpu, cutu cutu, entre otros (Ibid: 28-36).

En el Valle del Mantaro (Jauja), las personas encargadas de transmitir los conocimientos sobre el como sobar con cuy son los miembros de la familia, curiosos y curanderos, especialistas en curar las enfermedades naturales o síndromes culturales que aquejan a la comunidad (Arellano; 2000). Arellano (Ibid: 194-195) realizó entrevistas a algunas especialistas en sobar con cuy en las comunidades de Jauja, una de ellas es doña Narcisa Aquino, quien refiere lo siguiente:

*“Utilizamos el cuy de cualquier color, aunque algunos prefieren negro, pero tiene que ser mediano y no grande. La persona enferma tiene que estar en cama bien abrigada. Se inicia (el rito) señalando en forma de cruz, con el cuy en la mano a la persona desde la cabeza hasta la media cintura. Luego empezamos a pasar con el cuy, a “jubear” de la cabeza hasta los pies, todo el cuerpo, el cuy de barriguita al cuerpo de la persona, se pasa cargadito nomás..., pasamos todo el*

*cuerpo vuelta y vuelta, hasta que ahí muere el cuy. Cuando está muerto el cuy le tapamos con un lavatorio chico, y a la persona le amarramos con un mantelito en la cabeza (shuya) para que no le de aire... Luego empezamos a chacchar nuestra coquita, y cuando terminamos (de) chacchar, empezamos a despellejar al cuy, primero para ver si es el “abuelo” o el “aire”, se (le) ve la cintura y después los brazos; si está de color oscuro o morado es el abuelo o el aire... luego, abrimos la barriga hasta las patitas, ahí en la barriga vemos el causay (ahí se ve lo que va a vivir la gente). Cuando está bien “sentadito” su causay sana la persona, y su “espejo” en el intestino grueso debe estar limpio, y cuando está manchado de sangre, está mal la persona o va a morir. En el caso de enfermedades se “ve” cual es el mal, para después curar al enfermo, luego se echa un poco de ceniza y llevamos todo el pellejito y sus intestinos a su mismo lugar como antes, otros lo tapan en el suelo, otros lo queman con un poco de kerosene, otros lo echan al río grande, y la persona al día siguiente se levanta”.*

De la entrevista a doña Narcisa Aquino, se desprenden algunos datos importantes, como el mal de aire o de abuelo. En las comunidades altoandinas de los Andes Centrales, el abuelo se adquiere en las zonas arqueológicas. Es considerada como la energía negativa de los antiguos pobladores de estos sitios, cuyos restos se encuentran en chullpas o bajo la tierra, que ingresa al cuerpo de las personas que están transitando por estos lugares sin pedir permiso mediante coca, cigarro y licor (pago). Como resultado, el mal se presenta mediante granos y chupos en el cuerpo, adelgazamiento, sequedad de la piel, entre otros. Por su parte, el mal de aire se produce por la exposición corporal a fuertes vientos del amanecer o atardecer que provocan fuertes dolores de cabeza, parálisis y dolores corporales. Como veremos más adelante, el procedimiento de curación

con cuy en Jauja tiene ciertas similitudes con los practicados en la provincia de Huaral, tanto en el uso de la hoja de coca, como en el proceso de identificación de los males.

En la Comunidad Campesina de Saños Chico en la provincia de Huancayo, Edith Gómez (2015) registró que entre las prácticas de tratamiento de enfermedades y el sistema de salud tradicional, el jubeo con cuy (animal conocido localmente como acash) es ampliamente difundido, utilizándose un animal de entre dos y tres meses de edad (los de mayor edad pueden adquirir naturalmente enfermedades que pueden entorpecer el proceso de diagnóstico y curación), de preferencia de color negro por ser más efectivo en el proceso de curación absorbiendo lo negativo. Entre los condimentos identificados para el proceso de curación figuran: las flores (de preferencia claveles y rosas rojas y blancas), que luego de la apertura del cuy se colocarán sobre el corazón del mismo, para que el paciente se sienta feliz; la ortiga, el ajo macho y la ruda utilizados en los momentos previos y durante el jubeo; el aceite rosado, el aceite de lagarto y aceite de ballena, para frotar el cuerpo afectado del paciente; agua de siete espíritus, vinagre bullí y llampo, para ser aplicados en los órganos afectados del paciente; así como la hoja de coca, los cigarros, el aguardiente, media docena de huayruros, herrajes pequeños, que servirán como ofrendas preliminares para que el cuy tenga efecto curativo (Ibid: 48). Inicialmente, el curandero chaqchará la hoja de coca para determinar según el sabor, si el paciente se sanará o no, tomando aguardiente y soplándolo a la boca y cuerpo del animal, haciendo lo mismo con el humo del cigarro, procediendo luego a sobar con el cuy por todo el cuerpo del paciente. Una vez muerto el cuy al



finalizar el jubeo, el curandero cortará el cuello del cuy identificando según la intensidad de la sangre si el paciente tendrá larga o corta vida (a mayor cantidad de sangre, más larga será la vida; a menor cantidad será más corta). También identificará, si presenta “mal de puquio” las articulaciones del cuy brillarán como un espejo, si el cuy no presenta sangre es porque el paciente tiene anemia, si el hígado del cuy presenta grasa es porque el paciente tiene hígado graso y problemas cardiacos, etc. Posteriormente, el curandero sobará al paciente con hierbas en las partes afectadas, procediendo luego a sobar con hierbas e insumos en los órganos afectados del cuy. Seguidamente, el paciente y curandero vuelven a chaqchar coca, fumar cigarros y beber aguardiente por diez minutos o más, retirándose el curandero indicando al paciente las cosas que debe hacer para que el mal no vuelva (poner sobre la cama del paciente un cuchillo, un balde con agua y un espejo). El curandero se llevará consigo el cuy muerto, los restos de coca masticada y los residuos del cigarro (Ibid).

En Huancayo no solo se jubea con cuy sino también con conejo, gato, renacuajo, rana, aves, etc; proceso en el que se puede utilizar además de los cigarrillos, coca y aguardiente: la sal y los orines del enfermo o del especialista para sobar al cuy, previo al jubeo. Entre los males identificados y los indicadores de diagnóstico durante la autopsia del cuy de parte del especialista, figuran: hallar las asas intestinales meteorizadas significa que el paciente sufre de “aire”<sup>12</sup>; cuando el hígado se encuentra ligera o considerablemente desplazado

---

<sup>12</sup> El mal de aire o Huauyaman es una enfermedad cultural causada por las corrientes de aire, las que pueden causar cuadros mórbidos en las personas, en especial el aire que existe en algunos lugares alejados y solitarios. Los síntomas originados por este mal son: cefáleas o dolores de cabeza, otalgias, neuralgias, vértigos, conjuntivitis oculares, parálisis, edemas, dermatosis cutáneas de variado tipo, urticarias, síntomas gastrointestinales, náuseas, vómitos, espasmos intestinales, meteorismos, diarreas, entre otros (Hubí; 1954: 73).

es indicador que se trata de “susto”<sup>13</sup>; si las asas intestinales presentan abundantes materias fecales, significa que el paciente sufre de “empacho”<sup>14</sup>; la presencia de hematomas, derrames sanguíneos, coágulos u otros similares, significa que el paciente sufre de “chaccho”<sup>15</sup>; si el hematoma es encontrado en el cerebro, significa que el paciente durmió de día o que se trata del mal de “tabardillo”<sup>16</sup> (Hubí 1954: 87). Para curar estas enfermedades los especialistas en Junín deben aplicar una serie de procedimientos, como en el caso del susto, la restauración de la integridad psicosomática afectada, atrayendo al ánima del paciente que se encuentra distante, pudiendo desarrollar el jubeo simple, el jubeo con flores, el llamado con ofrenda al lugar en que se quedó el ánima y el shujulusha<sup>17</sup>; en el caso del chaccho, los procesos terapéuticos son el jubeo y el sancosha<sup>18</sup>; para el caso del mal de aire, se debe dar de ingerir al paciente

---

<sup>13</sup> El susto o manchasha en el valle del Mantaro, como en otras regiones del Perú, es una enfermedad cultural, representado por:

*“.... un conjunto de síntomas y signos, que reconocen, según la creencia popular, un mismo causal etiológico: un severo trauma síquico, explicándose la patogenia del cuadro, como una separación más o menos transitoria, del ánima del enfermo “Cualquier contingencia puede asustar al individuo. En ese lugar se quedará su ánima (o ángel), y a consecuencia de ello se enfermará el individuo.” (...) Caracterizaría a la manchasha, su alta incidencia infantil, así como la siguiente sintomatología: fiebre, adelgazamiento progresivo, palidez, taquicardia y palpitaciones, insomnio y sobresaltos al dormir, trastornos digestivos del tipo de anorexia, vómitos, diarreas, crecimiento de las pestañas, síntoma este que se considera potognomónico.” (Hubí; 1954: 71).*

<sup>14</sup> El empacho es un mal producido por comer abundante comida, puede provocar la obstrucción de los intestinos, por lo que necesitará ingerir purgantes o vegetales para liberar la zona afectada.

<sup>15</sup> El chaccho en Junín, conocido también como agarrao, chapla, shalisha y ticrapo, es otra enfermedad cultural de tipo animista, provocado por transitar por lugares no concurridos (camino alejados, puquiales, cuevas, cerros y zonas arqueológicas), donde viven las ánimas de los antepasados, que pueden “agarrar” al transeúnte. Los síntomas de esta enfermedad son: fiebre elevada, malestar general, algias musculares erráticas, anorexia, adelgazamiento (el paciente se va secando perdiendo el líquido corporal), insomnio, conjuntivitis ocular con ictericia ocular, hematomas subcutáneos, entre otros (Hubí; 1954: 72). Esta enfermedad es conocida en Huaral como “abuelo”.

<sup>16</sup> La enfermedad de tabardillo se provoca cuando una persona duerme de día durante una enfermedad, lo que provoca que la sangre suba y se aloje en el cerebro.

<sup>17</sup> Se trata de una planta que al ingerirla cumple la función de evacuante intestinal, buscando curar el estómago sucio. Se puede preparar a base de la huachangana y agregando otros ingredientes como el suero mezclado con tamarindo (Hubí; 1954: 90-91).

<sup>18</sup> La sancosha es un jubeo de comidas previamente molidas (cereales como: maíz, quinua, olshuo, habas, arverjas y cebada), proporcionadas por un vecino del enfermo. Se prepara

infusiones (de alhucema, de canela, ortiga grespa), así como aplicación externa de frotaciones calientes (timolina, mentol, vinagre, ortiga crespá), inhalaciones de humo de quema de ají, entre otros desarrollados posteriormente al jubeo (Ibid: 71-74). Entre la terapéutica inmediata, los especialistas en jubeo de Junín, aplican una vez terminada la autopsia del cuy y luego de meter los órganos nuevamente en su lugar original, una serie de remedios conformados por ceniza, harina de maíz, flores, aceite rosado, hojas de coca y cigarrillos a medio fumar; cerrando el cuerpo del cuy con estos ingredientes dentro y cerrando el pellejo.

Estas prácticas se desarrollan homogéneamente en toda la región altoandina del departamento de Junín, el jubeo es también conocido en este departamento como huihua, ticlapo o “ponerse cría”, recibiendo en Tarma el nombre de cupai (Hubí; 1954: 86). Esta práctica desarrollada en el departamento de Junín es definida por el médico Manuel Hubí como: *“.... además de ser una suerte de panacea, constituye un recurso diagnóstico de especial valor. Y en este sentido, sería algo así como una sensible placa radiográfica, en la que objetivamente el curandero, identificaría la lesión causal de la afección. Podríamos decir, usando otro simil, una descriptiva y macroscópica anatomía patológica, impresa por transferencia en el animal, de resultas de las pases y manipulaciones mágicas del curandero”* (Ibid).

Edith Rimachi (2003) también analizó mediante entrevistas a varios curanderos de Huancayo y Carabayllo (Lima), el proceso de curación con cuy, identificando en el primer caso, la convocatoria en el proceso a divinidades andinas como el apu Huaytapallana; mientras que, en el segundo caso, identifica

---

haciendo una masa mezclada con pisco o aguardiente, resultando un emplasto con el que se cubre todo el cuerpo del enfermo.

el sincretismo entre lo andino y lo cristiano, pidiendo a Jehová que sea intermediario en la curación. En Huancayo, es importante la versión de Pedro Marticorena, curioso o laiqa (laija), quien inicia la sesión chaqchando coca frente a un santuario al interior de su casa (wali wasi). Este especialista señala que aprendió a jubear de sus padres, en especial de su madre y que el cuy a utilizar en la sesión tiene que ser del mismo sexo que el enfermo. Otro especialista, Pedro Gonzáles, señala que son las mujeres quienes tienen mayor destreza en el jubeo. Estos especialistas, desarrollan la sesión de curación de la siguiente manera. El enfermo es acostado en una cama, donde a partir de las seis de la noche se le va a pasar el cuy de color negro. Si es primera vez que el enfermo es sobado, durará un promedio de veinte minutos. El laiqa o especialista va chaqchando hoja de coca, fumando cigarros y bebiendo aguardiente de caña, mientras va sobando el cuerpo del cuy por el cuerpo del enfermo; al mismo tiempo va invocando al “Apu y señor Huaytapallana” y va soplando en el cuerpo del enfermo, llamando e invocando al apu Huaytapallana y pidiendo su protección. Seguidamente, destripa al cuy revisando cada órgano con agua tibia de llantén y manzanilla. Una vez concluida la revisión y diagnóstico del mal, regresa las vísceras y órganos al interior del cuy, agregándole harina de maíz, hoja de coca quintucha, cubriendo todo con su pellejo. A medianoche, el especialista o su ayudante, realizan el “kutichi”, que consiste en la ofrenda del cuy al apu Huaytapallana, rociándolo con ron, fumando cigarro y chaqchando coca, mientras se entierra al cuy en honor al apu. El enfermo (en su casa) no debe dormir mientras se realiza esta ofrenda. El “kutichi” es la interacción a modo de agradecimiento entre el especialista y el apu, por haber sido óptimo el proceso

de curación, siendo el cuy el intermediario entre las divinidades y los especialistas.

Por su parte, en el distrito de Carabayllo (norte de la ciudad de Lima), Rimachi entrevistó a la señora Zenobia Coronado, quien es natural de Ayacucho y especialista en el jubeo, actividad que aprendió de su madre mediante la observación. Sin embargo, ella es miembro de la religión evangélica, por lo cual durante la sesión no utiliza coca ni licores, ni otros condimentos. Ella reza constantemente el Padre Nuestro, considerando al cuy como un vehículo de sanación “bajo el poder de Jehová”, a quien considera doctor que cura todas las enfermedades. Una vez muerto el cuy, los órganos y vísceras son examinadas, determinando el mal o si se trata de aire. Luego envuelve el cuy con sus restos y son botados en un lugar alejado, por donde el enfermo nunca puede pasar. Este sincretismo es un caso importante para conocer las variaciones en las formas de jubeo en los Andes, y como la influencia de la religión occidental puede influir grandemente en esta práctica ancestral andina.

Reyna (2002) realizó un análisis experimental de 10 casos humanos, en los cuales hizo un análisis comparativo entre los resultados de diagnósticos clínicos (utilizando ecografías, radiografías, entre otros), con los resultados obtenidos en los órganos del cuy, coincidiendo con la inflamación y cambio de coloración de los mismos órganos que tenía dañado el paciente.

En la sierra ecuatoriana, el jubeo o sobada del cuy es una actividad muy común para curar enfermedades (Archetti; 2006). Esta práctica va acompañada

de numerosas significaciones sociales y simbólicas. Para ello se utiliza un cuy criado en la misma casa del paciente, para lo cual el tamaño y color depende del tipo de paciente y el posible mal que padece. El jubeo de cuy en Ecuador, también llamado cuiywn fichai:

*“Son practicadas por los sobadores (jambi runa), es simple pero está saturada de significados sociales y simbólicos. El sobador pide por lo general un cuy que viva con la familia del paciente, Rodríguez (1995) indica que el cuy debe ser sano y del mismo sexo que el paciente, la sobada tiene que hacerse directamente sobre la piel, el jambi runa suele tomar al cuy con su mano derecha y restregarlo contra el cuerpo del enfermo en una relación de correspondencia corporal: pecho con pecho, abdomen con abdomen y espalda con espalda, el jambi runa escoge los días martes y viernes para la sobada, por su conexión energética con las esferas de Marte y Venus, favorecen a la curación (Figura 14). El animal muere durante la ceremonia, finalmente, el sobador observa los órganos del cuy con el objetivo de encontrar la enfermedad que aqueja al paciente (mal aire). La hipótesis que guía esta búsqueda es que el cuy “absorbe” la enfermedad y permite de esta manera su identificación (Barahona, 1892).” (Avilés; 2016: 19-20).*

En esta práctica realizada en el Ecuador se utilizan procedimientos similares al de la sierra norte y central peruana:

*“Para el uso ritual, Azarola (2013) expresa que: el cuy es utilizado como medicina ancestral en prácticas de diagnóstico y curación que lo realizan los curanderos. La práctica curativa llamada limpia con cuy es una práctica ancestral considerada como una radiografía para detectar enfermedades de las personas, en este ritual se involucra el cuerpo del paciente, el animal y el curador de modo que se produce una fusión entre dichos cuerpos. El curandero actúa sobre el organismo del cuy, el cual funciona como una radiografía de los padecimientos del paciente. Para*

*esta limpia la fe es el elemento fundador para que funcione este ritual, el procedimiento, preparativo e ingredientes depende de la zona de donde sea oriundo el curandero, los elementos recetados comunes son: flores, una caja de cigarro, ruda, aguardiente, agua y siete espíritus, convocando los sentidos del paciente a través de la estimulación. En cuanto al cuy debe tener un mes máximo de nacido, su elección depende de quién sea el paciente si el enfermo es hombre el animal debe ser macho, si es mujer debe ser hembra, para algunas personas el cuy debe ser negro para un paciente hombre y blanco para una mujer pero para otros por su parte se sostienen de cualquier color para este tipo de práctica.*

*El frotado del cuy por el cuerpo del enfermo se da en dirección descendente desde la cabeza hasta los pies es el acto central de la práctica para el traspaso de la enfermedad de un cuerpo al otro. Esta técnica terapéutica tradicional hace uso del animal a modo de diagnóstico, el curandero opera sobre él a modo de radiografía a partir de la absorción y traspaso de determinados malestares del paciente al cuerpo del animal. Existen dos modos de utilizar el cuy para el camino de la curación, puede unirse a modo de diagnóstico abriendo su cuerpo e interpretando tanto en el interior como en el exterior del organismo, como también puede hacerse una limpieza con cuy a modo terapéutico. Generalmente el cuy se utiliza para curar males provocados por brujería, mal aire, calor interno. Finalmente, el curandero se dedica a leer las vísceras propiamente dichas a decodificar y expresar aquella información que se le presenta en el organismo tanto como en el interior como en el exterior y de este modo traducir aquella radiografía para el paciente.” (Álvarez; 2019: 12-13).*

En el Callejón de Huaylas (Ancash) los procesos y métodos de jubeo son similares a los explicados para otros departamentos del Perú. El jubeo es

conocido como jaca cuye, que consiste en la frotación del enfermo con el cuerpo del cuy, para después de muerto, realizar un análisis detallado de sus órganos internos (tipo autopsia) para identificar las enfermedades que aquejan al cuy y por lo tanto a la persona; utilizando preferentemente cuyes de color negro, porque tienen mayor propiedad de extracción de los problemas de salud del enfermo (Sal y Rosas; 1965). No siempre muere, a veces sobrevive al jubeo y tiene que ser degollado con las mismas manos del especialista. Antes del jubeo se invoca a los espíritus locales, a las divinidades regionales andinas y a los santos católicos, para que intervengan favorablemente en el proceso de curación. Al momento de degollar al cuy, se va a vertir su sangre en un recipiente con agua fría, observándose las características plásticas de la mezcla de ambos líquidos (agua y sangre), determinando a priori al jubeo, las posibles enfermedades que tiene el paciente: el susto, cuando las gotas de sangre se diluyen inmediatamente caen al agua, tomando la mezcla un color rosa, sedimentándose la sangre al fondo del agua; el mal de corazón por mal aire se determina cuando la mezcla forma una espuma de burbujas finas en la superficie; el solio, tabardillo o inflamación se determina cuando la sangre no se diluye rápidamente al caer al agua, formándose luego una sedimentación rojo oscura en el fondo del agua; la hechicería o brujería, cuando la sangre se presenta de color rojo claro y poco densa, quedando flotando en la superficie del agua (Ibid). De igual manera, en la revisión de las partes externas del cuy muerto indican diversas enfermedades como: carne amarillenta y exceso de movimientos fibrilares para susto; formaciones espumosas en diversas partes del cuerpo significa ataques cardíacos; otros males del corazón, el cuerpo del cuy aparece hinchado; las inflamaciones se presentan como hematomas de sangre en



diversas partes externas del cuy. La revisión de los órganos internos del cuy son indicadores de estos y otros males, como: el susto se determina por el color amarillento del perítoneo y las visceras; la presencia de espuma de finas burbujas en órganos e intestinos es indicador de epilepsia; coágulos de sangre oscura en órganos es indicador de inflamaciones; la presencia de filamentos determina casos de brujería o daño. Al finalizar el diagnóstico se va a agregar en los órganos harina de maíz y sal molida, reponiendo todos los órganos y pellejos en su lugar original y abandonando los restos en un lugar alejado, envuelto en una prenda vieja del paciente (Ibid: 172). El pronóstico sobre la recuperación del enfermo será favorable si el cuy no se muere durante el jubeo; el aspecto flácido y aplastado de visceras y órganos (corazón e hígado, principalmente), significará que el enfermo no se recuperará; el intestino delgado provee de otras informaciones de pronóstico: si en el interior del tubo intestinal aparecen esférulas fecales bien distanciadas, el paciente sanará y tendrá larga vida (cuanto más alejadas mas larga será su vida), pero si las bolas fecales estuvieran muy juntas, será pronóstico de empeoramiento de la enfermedad y muerte del paciente (Ibid: 173-174).

### **4.3 EL JUBEO DE CUY EN LA PROVINCIA DE HUARAL**

En la actual provincia de Huaral, existen mas de veinte comunidades campesinas (de las 36 que tiene la provincia), donde aún hay especialistas que realizan la curación de enfermedades mediante la soba con cuy y otros productos animales o vegetales. Se ha registrado en una muestra de siete comunidades altoandinas a los especialistas, a quienes se ha entrevistado sobre esta práctica.

El 89% de los especialistas identificados en las comunidades altoandinas viven y practican este oficio en el mismo pueblo en que nacieron, aunque muchos de ellos van a curar a enfermos de otros pueblos vecinos. Las prácticas desarrolladas por ellos son similares, salvo en el caso de San Miguel de Vichaycocha, que recibe mucha influencia de la sierra central en su procedimiento (Pasco y Junín). La entrevista ha radicado en preguntas referidas a: lugar de nacimiento, como aprendieron el oficio, el procedimiento que utilizan, los ingredientes que utilizan en el procedimiento además del cuy, desde hace cuanto tiempo realizan esta práctica, frecuencia de la práctica al mes, entre otra información relevante.

**Cuadro 5: Cantidad de especialistas en jubeo con cuy, identificados por comunidad campesina altoandina de la provincia de Huaral.**

Comunidad campesina	Cantidad de especialistas en jubeo <sup>19</sup>	Especialistas nacidos en el mismo pueblo	Cantidad de personas que jubean al mes (promedio cada uno)
San Miguel de Vichayocha	5	5	4
San Pedro de Pirca	5	5	2
San Pedro de Huarochin	2	2	2
Santiago de Chisque	2	1	2
Ravira	1	1	3
San Juan de Viscas	2	2	2
Chauca	2	1	4
<b>Total</b>	<b>19</b>	<b>17</b>	

A continuación, presentamos las manifestaciones de jubeo con cuy en siete comunidades campesinas altoandinas de la provincia de Huaral y en las ciudades del valle bajo.

<sup>19</sup> Se debe señalar que la cantidad real de especialistas es mucho mayor en cada comunidad, el problema es que muchos de los señalados por la población como especialistas, negaron desarrollar este oficio al momento de apersonarnos a la entrevista respectiva. Esto se debe a la desconfianza o a que no quieren que en el pueblo todos sepan que se dedican a esta actividad.

### 4.3.1 El jubeo de cuy en San Miguel de Vichaycocha

Una de estas comunidades campesinas es la de San Miguel de Vichaycocha, pueblo considerado por los españoles como tierra de brujos, por las prácticas tradicionales de curación que realizaban muchos de sus pobladores, con una gran fama que eran conocidos y requeridos en otras comunidades de la cuenca alta del río Chancay – Huaral y en los actuales departamentos de Pasco, Junín y la provincia de Canta.

Entre las enfermedades culturales que los especialistas pueden identificar (según información recopilada de la señora Luz Marcelo Hinostroza) mediante el jubeo, no solo en esta comunidad de Vichaycocha sino en otras de la provincia, figuran: el “mal aire”, el “abuelo”, el “mal del apu o cerro”, el susto, el “daño”, el mal ojo, entre otros.

**A.- El daño** es considerado como una acción mágica sobre la salud, hecho por la boca del paciente (dándole de comer o beber algo con daño) o inhalación de alguna sustancia mágica, ocasionando malos resultados para la salud; la curación de este proceso debe ser también con procedimientos mágicos (Seguín; 1988: 73). El “daño” o brujería es hecha por otras personas por alguna riña o envidia, con la finalidad de matar a una persona de diferentes maneras en corto, mediano o largo plazo. Este encantamiento, maleficio o daño es realizado por personas especializadas mediante el uso de elementos que han estado o van a tener contacto directo con la persona a la que quieren enfermar (cabello,

ropa, uñas, bebidas, comida, excremento, etc.), en especial aquellas prendas de uso íntimo y prolongado (Pérez; 2005: 53).

**B.- El “mal aire”** es tomado cuando la persona se desplaza en la madrugada y los fuertes fríos de la cordillera impactan en el cuerpo, generando dolores musculares y contracción de las partes del cuerpo. Esta enfermedad puede causar tortícolis, hemiplegia o parálisis graves. Los síntomas que presenta son: inamovilidad del cuello o algunas otras partes del cuerpo, intranquilidad, ansiedad, estado nervioso, vómitos, mareos, decaimiento general, zumbido de los oídos y dolores de cabeza. Para contrarestar este mal, además de sobar con cuy, se aplican remedios calientes, se dan baños con yerbas cálidas, se hacen sahumeros y una serie de pagos a la tierra y a los apus como la “corpachada”<sup>20</sup>, buscando quitar el mal aire del cuerpo enfermo.

**C.- El “mal del abuelo”** es adquirido al transitar por las zonas arqueológicas, cuevas u otros espacios que contienen restos de las poblaciones prehispánicas, en especial restos humanos. Este mal se impregna en la persona cuando no ha hecho el “pago” correspondiente con coca, licor y cigarros, pidiendo permiso a los ancestros para transitar por estas áreas. Como resultado de este mal, la persona enferma se llena de grandos en el cuerpo, pierde líquido del cuerpo, secándose y volviéndose como una persona anciana.

**D.- El “mal del cerro o del apu”** se adquiere cuando una persona está transitando por las alturas, cerca al área de los cerros tutelares conocidos como

---

<sup>20</sup> Es el “pago” a la tierra, con coca y licores.

apus, que en Vichaycocha son dos principales: el cerro Quirupalca y el cerro Ornayhuylca, sin hacerles el “pago al cerro”. La persona adquiere fuertes dolores de cabeza que finalmente lo matan.

**E.- El susto o mancharisqa**, es una impresión fuerte que actúa sobre el organismo, causando la separación del alma<sup>21</sup> del cuerpo que la contiene, o se presenta cuando el alma no puede volver al cuerpo mientras duerme. Esta enfermedad se expresa sintomatológicamente por el decaimiento, debilidad, fiebre, fuertes sudores, dificultad para dormir, despertar sobresaltado, intranquilidad, trastornos digestivos (náuseas, vómitos, diarreas, solas o combinadas), alteraciones cerebrales, etc. Por lo general afecta a los niños y a los ancianos (por ser más débiles). En otras regiones se llama al alma utilizando una prenda del enfermo, en un lugar y hora determinada.

**F.- El mal de ojo u ojeada**, es una enfermedad que aqueja principalmente a los niños (de 0 a 4 años), por su debilidad, originado por mirar a los ojos a una persona que tiene ojos grandes y mirada penetrante. La mirada puede tener efectos negativos, si es realizada con maldad, envidia, malos deseos, admiración; pudiendo estos deseos ingresar al cuerpo de la persona afectada (niños) a través de los ojos. Los efectos que puede causar son: anorexia, desgano, desasosiego, movimientos anormales de la cabeza, náuseas, vómitos, etc. (Pérez; 2005: 87-89). En otras regiones de los Andes se correlaciona esta

---

<sup>21</sup> El alma o ánima es: “.,.... *El fluido que mantiene el equilibrio vital del cuerpo humano, pero que puede abandonar el cuerpo ocasionalmente, como ocurre normalmente durante el sueño, cuando sale a recorrer lugares extraños, a veces alejados, para retornar al cuerpo momentos antes de que este recobre la conciencia.*” (Pérez; 2005: 76).

enfermedad con la presencia de molleras o fontanelas en la cabeza de los niños. Para curar este mal se puede utilizar además del cuy, otros elementos como el huevo<sup>22</sup>, el aceite, agua y papel. Para evitar esta enfermedad se suele colocar a los niños alrededor de la muñeca de la mano o del cuello, collares o pulseras con wayruros de color rojo, color que contrarresta este mal.

En la actualidad, los especialistas en la curación de enfermedades con cuy, tienen variadas formas y métodos de desarrollar este proceso. Sin embargo, el más común cuenta con la participación de otros ingredientes naturales (vegetales y minerales). Este proceso lo realizan generalmente los días martes o viernes, días considerados apropiados para el proceso de curación. Para ello, se debe conseguir un cuy de mediana edad y de color negro. Si el paciente es de sexo femenino se deberá sobar con un cuy hembra, pero si es de sexo masculino con un cuy macho.

Antes de iniciar el sobado, el especialista solicitará al Dios cristiano y a los apus tutelares que permitan que el cuy pueda absorber y curar al paciente de sus enfermedades.

Un ingrediente importante que acompaña al cuy en el proceso de curación es la hoja de coca. La coca es un arbusto andino de uno a dos metros de altura, de hojas perennas membranosas, elíptica u oblonga – elíptica que no se caen,

---

<sup>22</sup> El huevo de gallina es el principal recurso utilizado para curar el mal de ojo en todos los Andes. Se utiliza frotándolo por todo el cuerpo del niño o del enfermo, al mismo tiempo que se va rezando padrenuestros y avemarías. Luego se abre el huevo y coloca dentro de un vaso con agua para ver el mal, observándose que la clara se hace como “telarañas”.

de 6 a 12 flores, con pétalos de color amarillo – verdoso o crema. En la actualidad, como antaño, la hoja de coca cumple un rol importante en la vida de la población altoandina, pues su chaqchado se utiliza de manera cotidiana tanto en las punas, quechuas o incluso costas, a fin de mantener las energías, como símbolo de sociabilización o de desarrollar algún tipo de ceremonialismo, asumiendo altas virtudes curativas y mágicas. La coca fue el principal implemento utilizado en el sistema religioso andino. El cultivo de la coca se realiza en la región yunga, sea en el flanco occidental u oriental de los Andes, entre los 800 y 2000 metros de altitud, en una zona de clima cálido.

Otro ingrediente importante es el “ashancoi”, una planta herbácea pequeña que crece en la región puna en zonas rocosas, por lo general en acantilados o abrigos rocosos, muy difícil de hallar por su gran escasez. Las hojas de esta planta se hacen secar y se mezclan con granos de maíz negro, siendo todo molido conjuntamente. Este ingrediente sirve para el proceso de curación, contrarrestando el “daño o brujería”. El ashancoi es difícil de adquirir, es una planta que no crece en las tierras de la Comunidad de Vichaycocha, sino en la Comunidad de San Juan de Viscas, por lo que se encarga a comuneros de este pueblo la adquisición de esta planta en las alturas, lo cual luego es intercambiado con productos como queso o papas.

La coca durante el sobado del cuy, sirve para ofrendar a las divinidades y para adivinar si la curación va a salir favorable o no. Para ello se seleccionan las hojas en mejor estado (que no están rotas, que no tienen manchas y que son de tamaño normal), para realizar el proceso de adivinación solo con estas hojas. Si

las hojas caen con la cara anterior hacia arriba el proceso va a ser óptimo, pero si sale con las hojas posteriores hacia arriba va a salir negativo. Al mismo tiempo que se realiza la adivinación, el paciente y el especialista están chaqchando hojas de coca y fumando cigarros. Las hojas chaqchadas son colocadas en el mismo lugar donde esta el cuy.

Luego de la adivinación con la hoja de coca, se realiza la limpia del paciente con la ruda. Para ello, primero se persigna al paciente con la ruda y luego se realiza la limpieza de arriba hacia abajo, primero por delante, luego por el costado derecho, luego por la espalda y finalmente por el costado izquierdo. Este procedimiento sirve para quitar las malas vibraciones del paciente. La ruda es una planta arbustiva muy utilizada en los Andes para contrarrestar la mala vibra y para dar suerte. El especialista va “chicoteando” con el ramo de ruda por todo el cuerpo del paciente.

Seguidamente, el especialista conjuntamente con el enfermo y el ayudante van a chaqchar más hojas de coca y a fumar más cigarrillos (sin filtro, de preferencia cigarro marca Inca). Después se toma (especialista y enfermo) sorbos de aguardiente de caña y se sopla escupiendo el licor durante cinco veces al interior de la boca del cuy; lo mismo se hace con el humo del cigarro, soplando cinco veces a la boca del cuy.

Posteriormente, se realiza el sobado con el cuy. Primero se soba por la parte anterior del cuerpo del paciente, sobando de arriba hacia abajo, desde la cabeza hasta los pies, sobando la parte del cuerpo del paciente con la misma



parte del cuerpo del cuy (cabeza con cabeza, barriga con barriga); luego se soba de la misma manera por la parte posterior y por los dos lados laterales. En aquellas partes en que el cuy grita o chilla cuando se está sobando se tomará mas tiempo para el sobado, pues se cree que esas son las áreas en que el paciente padece el mal. Se sigue con este procedimiento hasta que el cuy muere.

Una vez muerto, se coloca el cuy al interior del zapato izquierdo del paciente, colocando al cuy con la cabeza hacia la punta del zapato. Durante unos cinco minutos todos los que participan en la sesión, van fumando y chaqchando coca.

Seguidamente, se corta con un cuchillo en sección transversal la piel de la barriga del cuy. Se va haciendo un análisis detallado de todo el cuerpo interno del cuy para detectar el mal. Se puede identificar cuatro tipos de males: “abuelo”, “frio”, “daño o brujería” y “golpe”. El “abuelo” se presenta como acumulación de grasa de color amarillo, debajo de la piel. El “frio” se presenta como una mancha de color blanquesino; el “daño o brujería” se presenta con vellosidad a modo de hilos cocidos en la piel del cuy; mientras que el “golpe” se presenta como sangre coagulada, fresca o seca, según la antigüedad del “golpe”. Otros males se representan de color oscuro en las entrañas. Se toma muy en cuenta el calor o frio corporal de las entrañas del cuy para el diagnóstico de las enfermedades.

El especialista va abriendo cada parte del cuy, observando cada órgano para identificar los males que aquejan al paciente. Se puede identificar tumores, golpes, cáncer y otros males como la gastritis, el estreñimiento o las

inflamaciones. En aquellas partes donde se va identificando alguno de los cuatro tipos de males, lo limpia con periódico y aplica el aceite rosado o el árnica (si se trata de golpes). Luego, aplica la mezcla de maíz negro molido con ashancoi para curar el “frio”, “daño”, “brujería” o “enfermedad”.

En la parte anterior interna del cuy, el especialista puede identificar el espejo de la vida. Es el intestino grueso del cuy, de color casi transparente que al tener una forma curva presenta una membrana delgada y resplandeciente en la cual se puede adivinar si el paciente va a vivir mucho o poco tiempo. Las eses pequeñas y redondeadas continuas halladas en el intestino, le dan la forma de un “rosario cristiano” con una especie de “espejo” en medio. Si este llamado espejo está opaco o roto, quiere decir que la persona no va a vivir más de un año; pero si es claro y brillante, quiere decir que la persona va a tener una larga vida y se va a curar de los males que lo aquejan.

Una vez culminado el diagnóstico e identificación de los males del paciente, los órganos del cuy analizados son devueltos al interior del cuerpo del cuy, tal como estaban antes del diagnóstico. Seguidamente, se cubre con la piel del cuy y se coloca en un periódico junto con la ruda, la coca y los restos de los cigarros fumados, siendo todo esto envuelto con el periódico. Durante el proceso de diagnóstico y embalaje del cuy, el paciente no debe ver el proceso, debe estar a espaldas del especialista, sin cruzar brazos o piernas.

Finalmente, el especialista desechará los restos del cuy y otros ingredientes utilizados en la sesión, en un lugar apartado de donde se encuentra el paciente;

de preferencia será dejado junto a un camino, con la idea de que el mal sea adquirido por algún transeúnte que por allí pasa y no regrese a la casa del paciente.

La señora Dionisia Hinostroza de 88 años nos refirió que no solo se jubea con cuy, también se puede hacer con el ukush o ratón silvestre y con la gravilla formada por las aves en sus nidos.

El proceso de aprendizaje para convertirse en especialista se hace de la madre, una tia o una vecina. Siempre se hace durante la adolescencia o en la adultez. La señora Dionisia Hinostroza de 88 años, aprendió el oficio de su madrina Carolina cuando era adolescente (15 años de edad). Por su parte, la Sra. Pura Larios, de más de 70 años, informó que aprendió de una vecina (Sra. Mónica natural del pueblo de Pacaraos que vivía con su esposo en Vichaycocha) a la edad de 36 años, cuando le jubearon para curarla del “daño” que le hicieron y observando aprendió. Posteriormente, cuando su comadre Rina se enfermó, la jubeo con cuy y sobó con huevo, identificando el mal y la muerte de la mujer:

*“Cuando le sobé a mi comadre me salió una cruz y sepultura. Le pasé el cuy y salió el daño. Se encontró la carne cocida con cordeles y pitas. Ahora vienen personas de Santa Cruz, Chauca y Pacaraos para que les sobe, me tienen consideración y respeto. Antes se sobaba solo los martes y viernes, pero ahora se soba todos los días. En el cuy se puede ver la vida del paciente, si va a vivir mucho o poco. En el cuy se ve si la persona tiene daño, susto, abuelo o mal aire. Se pide a los apus Quirupalca y Ormayhuylca que ayuden a identificar el mal y a sanar. A veces se puede*

*hacer ofrendas a los apus de flores y sacrificios de perro o conejo. El abuelo se presenta como una grasa cremosa pegada en la carne del cuy. Al abuelo se le puede invitar cigarro y coca para que sane al enfermo. Antes de sobar con cuy se soba con huevo. Luego se agarra al paciente con la ruda, no se soba solo se tira por todo el cuerpo como chicote. Para curar del susto o mal aire se baña al paciente con ajos hembra y macho. El ashancuy es obtenido en Viscas y Cormo, se aplica al cuy para sacar el daño. Luego de la sobada y la muerte del cuy, si se ha encontrado que hay susto, el cuy se deja en dirección al lugar del susto. Si hay daño, se quema o se deja en algún sitio pidiendo que el daño vuelva a la persona que hizo el daño. Cuando el susto es muy fuerte se puede sobar con vizcacha, pero este no se muere, queda vivo” (entrevista el día 18 de setiembre de 2017).*

En Vichaycocha el jubeo no solo se realiza con el cuy, también se puede realizar con otros animales como el sapo, la gallina, la cuculí o la perdiz; asimismo pueden sobar al enfermo con la paja que depositan en su nido las aves. También se desarrolla el “cinco cinco” o jubeo con cereales, que consiste en sobar para curar el susto a los niños pequeños o bebés con cinco cereales obtenidos todos de cinco viviendas diferentes (de cada una se obtiene cinco cereales). Después de sobar a los niños con estos cereales se debe arrojar a un camino concurrido para que las personas que pisan esos cereales se lleven el susto. También es común sobar a los niños con botellas para curar del susto, luego del jubeo, proceso en el que se va rezando para quitar los males al menor, se debe romper la botella con piedra; con la creencia de que cuanto más fuerte suena el vidrio al romperse, más fuerte ha sido el susto.

### **4.3.2 El jubeo de cuy en San Pedro de Pirca**

En el pueblo de San Pedro de Pirca, capital del distrito de Atavillos Alto, el jubeo con cuy también es una actividad antiquísima que se mantiene vigente hasta la actualidad en muchos de sus habitantes. Durante el trabajo de campo se identificó a cinco personas que hasta la actualidad mantienen viva esta práctica ancestral; Zósima Santos Baron, Idolina Pardo Santos, Rosario Quispe Morales, Rodolfo Aliaga Rivera y Santiago Castillo Agueda. Estos especialistas aprendieron a jubear, principalmente de familiares mayores, quienes desarrollaban esta actividad en el pueblo de Pirca.

Al consultar a las personas del pueblo, la mayoría refirió que alguna vez en su vida han acudido a estos especialistas para curarse de susto, daño u otro mal. Casi todos refirieron que la señora Zósima Santos Baron de 87 años era la persona que más desarrollaba esta actividad y que mayor conocimiento tenía al respecto. Ella nació en el mismo pueblo de Pirca y refiere que aprendió el conocimiento sobre el jubeo hace 35 años cuando su hijo de 18 años falleció por mal de abuelo, falleció por más que lo llevó a diversos doctores de Huaral y Lima, quienes nada pudieron hacer para contrarrestar su mal. Es en ese momento que, decepcionada de la medicina formal, decidió aprender para curar a las personas que necesitaban este tipo de actividad; aprendió observando y preguntando a las personas que sabían realizar esta actividad. La señora Zósima refiere que en estos años no ha enseñado a nadie esta práctica, debido a que la gente de Pirca la trata de bruja y nadie le ha solicitado aprender, le tienen temor; aunque ella

señala que nunca ha hecho mal a nadie, solo soba con cuy para curar a las personas de sus males y fuma cigarro para divinar los males. Las especialidades que ella cura son males a la próstata<sup>23</sup>, susto<sup>24</sup> y frio: no sabe ver si es brujería. Al mes puede sobar a dos personas, quienes le pagan la voluntad de los enfermos, no tiene una tarifa en sí. Para que el enfermo se cure, señala que soba una sola vez, para ello el enfermo tiene que traer su cuy de cualquier color. También refiere que antes en Pirca había más especialistas como la Sra. Morales, de gran fama en la cuenca alta de Huaral. Sobre el proceso de jubeo señala:

*“Para empezar a sobar la persona tiene que estar sentada y semidesnudo. Se soba todo el cuerpo con el cuy, de cabeza a pies. Primero se hace una cruz con el cuy, luego se soba hacia abajo, por delante y por detrás. Se soba por media o una hora, hasta que la especialista se canse. El cuy no muere durante la sobada. Una vez terminada la sobada, se mata al cuy, doblando el cuello. El cuy se abre con la uña y se va despellejando desde el cuello hasta las extremidades, procediendo a abrir y observar los órganos; aquí se ve si la persona es renegona, identificando el hígado partido. Se observan los otros órganos. El susto lo identifica como grasa blanca en la espalda o pecho. En los órganos enfermos del cuy se agrega aceite rosado. Se vuelve a colocar los órganos en su ubicación original, colocando nuevamente el pellejo. Se envuelve el cuy en periódico y la*

---

<sup>23</sup> La señora Zósima señala que luego de identificar el mal de próstata con el cuy, receta el tratamiento con productos naturales, con sudor de ladrillo y yerbas. Para ello se debe poner a hervir hojas de eucalipto, marco, rayan y mapachilco. En otro lado se pone a calentar a fuego un ladrillo. Cuando las yerbas están hirviendo, se apaga la cocina y se coloca el ladrillo caliente. En esta preparación se debe colocar los pies del enfermo, lo más que pueda aguantar, sin que con ello se queme los pies (se deja enfriar un poco). Este remedio es bueno para el mal de próstata.

<sup>24</sup> Se refiere a los diversos tipos de susto: de abuelo, de huaca, de agua, etc.

*familia del enfermo se lo lleva para enterrarlo en un lugar alejado. Si el mal es susto, se tiene que hacer un “pago” al lugar del susto, utilizando: coca, cigarro, caramelos, galletas y otros” (entrevista realizado el día 28 de setiembre de 2019).*

Sobre la actividad que realiza con el jubeo de cuy, la señora Zósima considera que ha ayudado mucho a sus vecinos, curando sus enfermedades: *“Yo no hago mal a nadie, solo hago el bien. Mi labor ha sido importante porque he ayudado a la gente del pueblo a curarse, salvándolos de la muerte.”* (entrevista realizada el día 28 de setiembre de 2019).

La señora Idolina Pardo Santos es otra especialista de Pirca, de 54 años, aprendió el oficio de su abuela materna Doña Julia Jerónimo (ya fallecida), a quien observaba cuando realizaba esta actividad en el pueblo de Pirca. En la actualidad vive por su trabajo en una piscigranja fuera del pueblo, por lo que realiza esta actividad muy pocas veces, solo cuando llega al pueblo. Ella refirió que, para el proceso de jubeo utiliza como ingredientes a la hoja de coca, el cigarro y el ron, primero chaqcha la hoja de coca para adivinar que mal tiene el paciente, mientras va rezando padrenuestros y avemarías. Antes de iniciar el jubeo, persigna con el cuy la cabeza del enfermo, sobando con el cuy al enfermo de arriba hacia abajo, hasta que se muere el cuy. Luego apertura el cuerpo del cuy con un cuchillo, observando los órganos para determinar los males que presenta: *“Se sacan los órganos enfermos y se colocan en una bosta<sup>25</sup>, se saca la grasa como sanado la grasa del pellejo del pollo, se lava el cuy con agua tibia*

---

<sup>25</sup> La bosta es el excremento de la vaca.

*y nuevamente se rellena con la menudencia. Luego se coloca de noche sobre una cruz. Se soba tres veces para que se sane, solo se puede sobar los martes y viernes. La gente de Pirca tiene mucha fé en el jubeo, cuando voy al pueblo me piden que les sobe”* (entrevista realizada el día 2 de enero de 2020). La señora Idolina utiliza un ingrediente que ningún otro especialista utiliza, la bosta de vaca, la cual sirve para contrarrestar las partes enfermas del cuy, alejando el mal del enfermo.



**Figura 84:** vista de la señora Zósima Santos en la fachada de su casa en Pirca con el autor de la presente tesis.





**Figura 85: vista de la señora Idolina Pardo Santos en la piscigranja El Molino.**

#### **4.3.3 El jubeo de cuy en San Pedro de Huarquin**

En el pueblo de San Pedro de Huarquin también se ha identificado a dos especialistas en curar mediante el jubeo con cuy. Ellos son los hermanos Manuel Alvarez Alberti y Galindo Alvarez Alberti. Hace 12 años falleció la señora Sabina Naupari Ramos, quien tenía mucho conocimiento en el jubeo con cuy y yerbas. El señor Galindo Celestino Alvarez Alberti tiene 70 años, es nacido en Huarquin, al igual que su hermano menor Manuel. Galindo sabe jubear desde los 30 años de edad, ellos aprendieron de su abuelo paterno Roso Alvarez, quien conocía

muy bien el arte del jubeo, sobre todo para detectar el susto en agua<sup>26</sup> y tierra<sup>27</sup> y logrando el “rescate”<sup>28</sup> del espíritu. Señala que, para curar el susto de tierra o abuelo, se tiene que sobar con cuy para detectar en que parte se encuentra mal, observándose como grasa blanca en el pecho o espalda<sup>29</sup>. El resfrío lo identifica mediante partes de carne esponjosas, a modo de mancha oscura, al igual que otras enfermedades que se van identificando en el jubeo, en cuyo tratamiento intervienen variados productos naturales de la zona:

*“Cuando hay úlcera, sale una mancha en el estómago, como herida. Para sanarlo se tiene que tomar en ayunas la leche de vaca que se quede la noche anterior en el sereno. Mi suegro se curó así. El kitashaire que significa quitar el aire, se hierve, se aborve el humo o se lava la cabeza, para curar los dolores de cabeza. El ashancoy cura el dolor de cabeza, mal de hígado e intestinos. Se muele y mezcla con orines, lavándose la cabeza para curar los fuertes dolores de cabeza. Para curar el reumatismo se tiene que aplicar las hojas de molle molido. Para curar la vesícula se debe filtrar la ortiga en agua caliente y agregar limón, tomando en ayunas”* (entrevista el día 19 de agosto de 2019).

Sobre el proceso de jubeo, el especialista Galindo señala lo siguiente:

---

<sup>26</sup> Galindo Alvarez refiere que el susto de agua es más fuerte y complicado que el susto de tierra. Cuenta que hace 20 años un señor de Huarquin se cayó a las aguas turbulentas del río Chancay, cerca a las piscigranjas y aunque se salvó quedó asustado. Por este motivo, luego de jubearle con cuy, fue a este mismo lugar en que resbaló para “rescatar” el alma del enfermo y quitarle el susto; pues estuvo a punto de morir.

<sup>27</sup> Así mismo refiere que el susto de tierra está relacionado con el susto de “abuelo” o “gentil”, causando fiebres altas y constantes.

<sup>28</sup> Sobre este tema trataremos en el capítulo cinco de la presente tesis.

<sup>29</sup> Galindo refiere que para realizar el rescate del alma de parte del “abuelo”, tiene que ir una sola persona bien arreglada a negociar con este, llevándole regalos y ofrendas, para que suelte el alma.

*“Cuando llega el enfermo, a simple vista le observo que tiene de malo, le tomo el pulso en ambas manos. El enfermo que tiene la presión baja no puede ser sobado con el cuy, debido a que el animal es frío y le puede chocar al enfermo, bajándole aún más la presión. En estos casos se le tiene que calentar para que no tenga problemas. A una persona enferma se le observa la cara pálida o blanca.*

*El cuy tiene que ser de edad mediana adulto, macho si el enfermo es hombre y hembra si es mujer. Antes de sobar se prepara la mesa con un mantel blanco, se chaqcha coca, se fuma cigarro y se toma ron; se pone sobre la mesa la ofrenda para el abuelo: dos velas en una botella, yo voy fumando un cigarro y pongo el otro en la mesa para el abuelo, le voy pidiendo que me permita curar y rescatar el alma del enfermo. Cuando el cigarro de la mesa se consume quiere decir que el abuelo quiere hacer el cambio, si se apaga quiere decir que no quiere. Si no quiere hay que rogarle hasta que acepte, acabando el cigarro de la mesa.*

*Este proceso se hace en la casa del enfermo. Cuando el abuelo autoriza, se reza con el cuy un padrenuestro y un ave María, haciendo una cruz. El enfermo se saca la ropa y se le soba la cabeza, pidiéndole que sane el cuerpo, se soba hacia abajo por todo el cuerpo. Se soba hasta que el cuy se muera en el cuerpo del paciente.*

*Al morir se le peñizca con la uña en el cuello y se le despelleja hasta las patas. Se saca el cuero y se va viendo todo el cuerpo del cuy, las partes afectadas se identifican, se ve como una radiografía, se ve las partes enfermas.*

*Luego se inicia la curación: la ortiga chancada, el cigarro pequeño, las hojas de coca, el ashancoy, la mashua y el ron de culebra se agregan en las partes enfermas.*

*El pulmón tiene que estar como una rosa, no caído, de color blanquesino; si se presenta oscuro está enfermo; el hígado enfermo es cuando está cuarteado, en buen estado es marrón; la vesícula sana es verdosa, de tamaño chico nomás.*

*Dentro del organismo del cuy se dejan los remedios y se forra con su mismo pellejo, hasta la cabeza se pone el cuero, como estaba antes de abrirlo.*

*Se envuelve el cuy con papel periódico o de azúcar y se abandona junto a una cruz. En la noche se lo comen los perros, mejor si es un perro bravo, para que no le pase nada.*

*El paciente no observa ni la apertura ni la curación, no sale de su casa hasta el día siguiente, sino la curación no va a hacer efecto”. (entrevista el día 19 de agosto de 2019).*

Galindo nos informa que para que un enfermo se cure es necesario sobar hasta tres veces, dependiendo el grado crónico de la enfermedad, a razón de una sobada por mes para adultos y una cada dos meses para niños, de preferencia martes y viernes que son los días de mayor efectividad. Este especialista soba a una o dos personas al mes, cobrando 10 soles al enfermo por sobada, debido a que los pobladores de Huarochiri son de bajos recursos económicos. Un señor que se asustó en un accidente en la carretera hace unos años le pagó con un cuy. Con respecto a la labor que realiza, Galindo señaló: “Yo me he dado cuenta que a todos los que he curado se han sanado, entonces

*estoy curando bien. Además, hago baños de florecimiento, sobando con flores y dejando en la noche una hilera de pétalos de flores desde la casa del enfermo hasta la iglesia del pueblo” (entrevista el día 19 de agosto de 2019).*



**Figura 86:** vista del especialista Galindo Alvarez Alberti en la plaza del pueblo de Huaruquin.

#### **4.3.4 El jubeo de cuy en Santiago de Chisque**

En el pueblo de Santiago de Chisque, distrito de Atavillos Alto, se ha identificado a dos especialistas en sobar con cuy: Rolando López López y Jorge Delgado Trinidad.

Jorge Delgado Trinidad tiene 74 años, es natural del pueblo de Huayopampa, aprendió a sobar de un curandero boliviano (kallawalla), quien llegó a Chisque y le enseñó a curar identificando maldad, abuelo, resfrío, cólico y mal aire. Entre los ingredientes que utiliza están: hoja de coca, cigarro, naipes

y licor (cañaso o ron). Este especialista utiliza un ingrediente que ningún otro lo ha mencionado, los naipes o cartas, con las cuales adivina si el mal es para médico o para curandero; esto se debe a que aprendió el proceso de un especialista externo (un especialista kallawayo del Altiplano boliviano), lejos de la región de Huaral y de otro contexto cultural. Al igual que el especialista de Huarochin, toma el pulso al paciente. El señala que hay tres tipos de susto: de agua, de impresión y de abuelo con captura de espíritu. Delgado menciona que una persona para sanarse debe sobarse tres veces con cuy. Entre los ingredientes que utiliza en su proceso figuran: vinagre bullí, timolina, agua de florida, aceite rosado, aceite de lagarto, ron de culebra; los cuales van a ser agregados en las partes del cuy que representan la enfermedad, como símbolo de la curación. Como resultado del jubeo, diagnóstico y curación del enfermo, cuando el mal identificado es brujería, los restos del cuy deben ser quemados, si se trata de susto serán enterrados. Al mes soba en promedio a dos personas, cuando se trata de brujería cobra 100 soles, si es susto 50 soles y si se trata de rescatar el espíritu, cobra 200 soles.



**Figuras 87 y 88: izquierda: vista del especialista Jorge Delgado Trinidad. Derecha: señora Fredis Silva Silva, esposa del especialista Rolando López López. Ambos son del pueblo de Chisque.**

Jorge Delgado no solo soba con cuy en Chisque, va a otros pueblos cercanos, a Huaral y hasta Huacho.

Otro especialista del pueblo de Chisque es Rolando López López, de 77 años, nacido en mismo Chisque. Su abuelo era curandero y le enseñó a sobar con cuy, pudiendo sobar hasta 4 personas en un mes. Como parte de los ingredientes que utiliza figuran: hoja de coca, cigarro, ron de caña y periódico. El proceso de curación lo describe de la siguiente manera:

*“Primero, se inicia rezando al enfermo con Padrenuestro y Ave María, luego este periódico con que se ha sobado se quema: si el periódico se quema todo y queda de color negro, significa que va a haber luto y el enfermo se va a morir, si se quema por partes, quedando partes blancas o brillantes, significa que el paciente se va a curar. Luego se soba con el cuy todo el cuerpo del paciente de arriba hacia abajo, para ello se utiliza un cuy de cualquier color, no viejo tiene que ser mantón y del mismo sexo que el paciente. Al momento de abrir al cuy que muere en la sobada, se va fumando cigarro y chaqchando hoja de coca, lo cual junto con el ron se va colocando al interior del cuy, luego de sobar e identificar que órganos están enfermos. Se puede conocer si el paciente tiene enfermedad, susto o brujería. Si se trata de susto, los restos del cuy son colocados en el mismo lugar en que se asustó”* (entrevista realizada el día 20 de agosto de 2019).

Rolando López señala que el paciente necesita tres sobadas para curarse, cobrando por cada uno 50 soles. Llegan a tratarse mediante jubeo de cuy, enfermos de Pirca, Pacaraos y Huaral. Solo soba los días martes y viernes, de

preferencia en la tarde, señalando que después de la sobada los pacientes no deben salir a la calle porque un mal aire los puede matar. Algunas veces ha ido a Huaral y Lima a sobar. Su esposa Fredis Silva Silva conoce este proceso debido a que siempre observa el jubeo, aunque no lo practica.

#### **4.3.5 El jubeo de cuy en el pueblo de Ravira**

El pueblo y Comunidad Campesina de Ravira es uno de los cuatro pueblos que conforman el distrito de Pacaraos en la provincia de Huaral. En este pueblo se identificó a un solo especialista en jubeo, Don José Avendaño Naupari, de 63 años, nacido en Ravira, quién ha sido ex Alcalde Distrital de Pacaraos y ex Alcalde Distrital de Santa Cruz de Andamarca, quien refirió ser agrónomo de la Universidad Agraria de Lima. Este especialista refiere que aprendió el oficio de su madre Doña Antonia Naupari, quien recorría diversos pueblos de Huaral curando con el cuy, incluso iba a sobar hasta el mismo hospital de Huaral; iniciándose como ayudante de su mamá. Sus dos hermanos también aprendieron, aunque no lo practican porque viven en Lima. No ha enseñado a nadie el oficio, porque señala que a la población de Ravira no le interesa, soba cualquier día de la semana. Para sobar solo utiliza cuyes negros, aunque refirió que también soba con perros; cobra 20 soles por cada sobada con cuy. Nos señaló que después de cada sobada se queda muy débil, por lo que tiene que alimentarse bien, para no enfermarse. Sobre el proceso de jubeo, tiene procesos similares a los descritos anteriormente en otros pueblos:

*“Primero se adivina con la hoja de coca, mientras se va tomando ron, siguiendo con la rezada. Luego de pronosticar el mal, se inicia el jubeo,*



*sobando especialmente donde el enfermo dice que le duele, muriendo el cuy durante el proceso, solo muere cuando es susto o brujería. Al abrir el cuy es como una radiografía. Luego se identifican los órganos para determinar cuáles están afectados por golpe, susto, brujería o abuelo. Se va retirando todo lo malo y se van examinando, para luego dejar las entrañas como estaban al comienzo, cerrando al cuy con su propio pellejo. El enfermo debe sentir quien es la persona que le ha hecho daño, o donde es el lugar donde se ha asustado. Luego se deja el cuy envuelto en la casa de la persona que ha hecho el daño, o en el lugar en que se ha asustado” (entrevista realizada el día 8 de octubre de 2019).*



**Figura 89: vista del especialista José Avendaño Naupari de Ravira en el proceso de jubeo a un paciente.**

#### **4.3.6 El jubeo de cuy en el pueblo de San Juan de Viscas**

El pueblo de San Juan de Viscas es uno de los pueblos más tradicionales de la provincia, con menor facilidad de acceso junto a San José de Baños, ubicado a 3794 metros de altitud, que mantiene muchas de sus tradiciones ancestrales. En este pueblo del distrito de Pacaraos, se ha identificado a dos especialistas que realizan el jubeo, aunque solo uno lo realiza con cuy. Se trata

de Eva Obispo Cuadros de 91 años de edad, nacida en el mismo pueblo de Viscas, quien señala que ella sola aprendió este proceso cuando tenía 60 años mediante la observación, nadie le enseñó; debido a que tenía curiosidad por conocer el proceso de tratamiento de las enfermedades que aquejaba a las personas de su pueblo. Para el jubeo utiliza como ingredientes principales, además del cuy, el cigarro y la coca. Con estos dos ingredientes va adivinando antes del jubeo, cuales son los males que aquejan al enfermo. Luego del jubeo y la examinación detallada de los órganos para detectar las irregularidades, determina si se trata de susto, mal aire o enfermedad. Si se trata de susto debe llevar ofrendas al lugar en que se produjo, sacrificando cuyes, gatos, gallinas o perros. La señora Eva refirió que también puede sobar con perro, siendo luego del jubeo, sacrificados. Si se trata de enfermedad, va a realizar el proceso que narraron los especialistas de otros pueblos vecinos, aplicando al interior del cuy el ashancuy y otras harinas para quitar la enfermedad.

El otro especialista de San Juan de Viscas es Severo Obispo Pastrana de 86 años, nacido en el mismo pueblo, quien a los 60 años aprendió a jubear con gato (no sabe jubear con cuy). Severo señala que aprendió a jubear y adivinar con cigarro, cuando se enfermó de susto en las alturas de la Comunidad Campesina de San Juan de Viscas<sup>30</sup>. El jubeo con gato tiene un proceso similar

---

<sup>30</sup> Severo Obispo Pastrana narra de la siguiente manera como se enfermó de susto y el inicio de su labor en el jubeo y adivinación:

*“Antes no creía en susto ni esas cosas, jugaba con los cráneos de calaveras como pelotas y nada pasaba. Un día estaba en Huarocancha y fuimos a la cueva de Jichpe con unos amigos. Dentro de la cueva habían enterradas personas antiguas o gentiles, observando tres calaveras dentro de una chullpa. En eso, como al mediodía, se me ocurrió orinar a una de ellas por los ojos burlándome. Mas tarde, cuando estaba de regreso al pueblo me dio fuertes ganas de orinar, pero ya no pude orinar. Llegué a mi casa y no podía orinar, se me hincharon las dos piernas, me salieron granos con aguadiza. Mi suegra estaba en la casa, me vio y dijo que podía ser el mal de próstata. Toda la noche estuve mal no podía orinar, me dolía fuerte, cuando amaneció consulté en el pueblo a un señor que sabía*

al del cuy, se realiza para curar el susto, las enfermedades o el daño. Este proceso se inicia “boleando” con coca (chaqchando) para la adivinación. Luego se soba todo el cuerpo del paciente con el gato: cinco veces por atrás y cinco veces por delante. Luego el enfermo procede a escupir tres veces al gato. El gato es llevado al lugar del susto y es sacrificado, junto a una mesa previamente preparada donde se encuentran hojas de coca, cigarros, ropa del paciente (por lo general ropa interior que luego del ritual debe ser colocada bajo la almohada del paciente) y comida (habas, maíz, trigo, cebada, etc). El especialista asegura que al finalizar el ritual aparece una piedra en la mesa que simboliza la entrega del alma del asustado. Para realizar esta labor el especialista recorría otros pueblos como Pacaraos. El jubeo lo realiza cualquier día, ya que refiere que los martes y viernes son días de brujos y el no se considera un brujo. Por su labor cobra la voluntad del paciente (entre 5 y 20 soles).

---

*adivinar fumando cigarro. Le conté todo lo que había hecho el día anterior y como había orinado a la calavera en esa cueva. Luego de fumar me dijo que una chica me había fundido y que fue la calavera. Me pidió coca, cigarro y alcohol. Me fui a la cueva de Jichpe, llevando todos los insumos, escondiéndome de la gente porque me daba vergüenza que me vean así hinchado y caminando con las piernas dobladas. Cuando he llegado a la base de la cueva, junto a un riachuelo, me he sobado con un huevo todo el cuerpo, desnudo, con tierra de ese lugar y hierbas me he sobado yo mismo, insultándome a mí mismo, llamándome por mi nombre. Luego, aventé el huevo a la roca de la cueva. Acabando esto, inmediatamente me dio ganas de orinar, bastante he botado desde el día anterior que tenía almacenado. Luego, me he quedado dormido del cansancio que no había dormido toda la noche y he soñado a una señorita de cabello amarillo que me sondeaba en mi parte íntima. Al despertarme, salté el riachuelo y subí a la cueva tomando alcohol, agarré a la calavera de los ojos y vi que atrás tenía restos de cabello gringo. Me sobé con el cráneo por toda la parte de la vejiga y lo aventé al riachuelo, viendo como el agua se lo llevaba. Amenacé gritando a las otras dos calaveras que, si me vuelven a hacer mal, voy a traer dinamita y volar toda la cueva. Así llegué al pueblo sano y no volví a sufrir de eso. Entonces es cuando decidí aprender a adivinar los males con cigarro y a curar sobando con animales y otros productos, lo que hago desde hace casi 40 años. Desde ahí fumo cigarro, he sido muy buen cazador, adivinando con coca y cigarro si me iba a ir bien en la cacería. Empecé a adivinar y sobar a la gente del pueblo. Por mi propia inspiración personal he aprendido, por lo que me sucedió en esa cueva. Hace algunos años se volcaron en un camión donde murieron varias personas cerca a Viscas, los sobrevivientes se asustaron fuerte, por ello los sobé con gato y fui a llorar su alma del mismo lugar del accidente.” (Entrevista realizada el día 20 de mayo de 2019).*



**Figuras 90 y 91: vista de los especialistas Eva Obispo Cuadros y Severo Obispo Pastrana de San Juan de Viscas.**

Antiguamente había mayor cantidad de especialistas, uno era Rosario Florecín Pastrana, que recorría muchos pueblos, llegando hasta Canta por San José de Baños. En el pueblo de Pacaraos, nos informamos que había una especialista llamada Clelia Carhuachín, aunque las veces que fuimos en su búsqueda, no la encontramos, por lo que no es posible corroborar si se trata de una especialista en jubeo con cuy.

#### **4.3.7 El jubeo de cuy en el pueblo de Chauca**

San Juan de Chauca es uno de los tres pueblos que conforman el distrito de Santa Cruz de Andamarca. En casi todos los pueblos de la cuenca alta de la provincia de Huaral nos han referido que los mejores especialistas en jubeo se encuentran en este pueblo, quienes recorren toda la cuenca o reciben a

personas de todos estos pueblos para curarlos. En los otros dos pueblos del distrito (Santa Cruz de Andamarca y Santa Catalina) no hay especialistas, aunque los pobladores refieren que hasta hace diez años venían unas señoras de Huánuco jubeando con cuy; señalando además que en Chauca están los especialistas que mandan a los enfermos a comprar cuyes a estos pueblos para el proceso. De las dos personas que fueron identificadas como especialistas, la señora Sofía Egoavil Naupa (identificada por la población de Ravira, Santa Cruz de Andamarca y Chauca), de 67 años y natural de Ravira nos dijo que era un error, que ella no sabía realizar esta labor. La otra especialista es Ignacia Livia Requena, conocida en todos los pueblos como señora o tia “Ina”, de 75 años, nacida en Chauca. Ella refiere que aprendió a sobar con cuy a los 30 años de edad, cuando su hermano se enfermó de los riñones y llegó a Chauca una señora de Huánuco a tratarlo con cuy, desde ahí le nació la inquietud de aprender a sobar con cuy. Hasta la fecha actual no ha enseñado a sobar a nadie. Entre los insumos que utiliza figuran: la hoja de coca, cigarro, alcohol de caña, aceite rosado, aceite de almendra, árnica e ingredientes preparados para susto. El proceso se inicia cuando la especialista chaqcha hojas de coca, mientras adivina con las hojas si el enfermo se va a mejorar o no. En este proceso va bebiendo caña, esto sirve según la especialista para que no se enferme con los males del paciente. Seguidamente reza lo siguiente al cuy: “Señor Padre Dios Santo, Jesucristo Bendito, cura a este paciente, que todo salga bien”. Persigna al paciente con el cuy e inicia el jubeo por todo el cuerpo del paciente, primero desde la cabeza hacia abajo, por delante, luego por la espalda, desde la nuca hasta los talones de los pies; asimismo por los dos costados. Sobre el proceso, la especialista señala lo siguiente:

*“El cuy se muere en la sobada, depende que tan mal está la persona para saber que tan rápido se va a morir. Antes que se muera se va a orinar en el cuerpo del enfermo. Una vez muerto, se le saca el cuero, se despelleja viendo todas las entrañas para identificar los males, mejor que si fuera una radiografía. Así se va identificando si se trata de daño, abuelo o susto. El susto aparece como grasa en las entrañas del cuy, el daño veo, pero no lo puedo curar bien porque para eso tienen que tener pacto, en esos casos tienen que irse a los brujos. Si es daño quemo los restos del cuy, pero si es susto o abuelo lo boto. Si la enfermedad es fuerte se debe sobar con cuy negro, sino con cualquier color. Va a depender de la intensidad del mal para ver con cuantas sobadas se va a curar el enfermo. Al mes sobo a dos o tres personas, cobrando por cada sobada 70 soles a los del pueblo, si son de Huaral les cobro mas. En el caso que se trate de susto, se deja una mesa en el lugar en que se ha asustado. Gracias a Dios he venido a curar a la gente, ellos se mejoran por eso me recomiendan y buscan para agradecerme.”* (entrevista realizada el día 26 de agosto de 2019).



**Figura 92:** vista de la especialista Ignacia Livia Requena de Chauca.

### **4.3.8 El jubeo de cuy en los pueblos y ciudades de la Costa de la provincia de Huaral**

En la costa de la provincia de Huaral (distritos de Chancay, Huaral y Aucallama), existen dos grandes ciudades: las de Huaral y Chancay, capitales de los distritos del mismo nombre. De igual manera, existen dos pueblos grandes, los de Aucallama y Huando, el primero capital del distrito del mismo nombre y el segundo un centro poblado mayor que ha crecido notablemente desde la Reforma Agraria (ex hacienda Huando) en que se convirtió primero en cooperativa agraria (primero CAP: Cooperativa Agraria de Producción; y luego CAU: Cooperativa Agraria de Usuarios). El mayor crecimiento de Huando se da a partir del año 1997, en el cual su expansión hacia el oeste hace que se una con la ciudad de Huaral mediante el surgimiento de nuevas urbanizaciones que se incrementaron a partir del año 2000.

Existe, además, numerosos centros poblados medianos que se han conformado luego de la Reforma Agraria, mediante la desestructuración de haciendas, entre estas tenemos: Palpa, Pasamayo, Caqui, Boza (distrito de Aucallama); Jecuán, Retes, Jesús del Valle, La Huaca, Esquivel, (Huaral); Lauri, Chancayllo (Chancay). Por otra parte, tenemos otros centros poblados medianos que se han formado luego del año 2000 por invasión de tierras eriazas por parte de personas migrantes del interior de la provincia y del exterior, entre los que tenemos: Pampa Libre, el conglomerado Virgen Candelaria – Estrella de la Mañana – Provindencia, Juan Velasco Alvarado (Chancay); El Trebol, el

conglomerado Contigo Perú – Nuevo Huaral – El Angel de Macatón, La Caporala (Huaral); San Juan, San Graciano y El Carmen – Totoritas (Aucallama).

En último lugar, tenemos aquellos centros poblados menores que se han formado por la desestructuración de haciendas luego de la Reforma Agraria, como: Cuyo, Huayán, entre otros; por ampliación de la frontera agrícola mediante proyectos de irrigación, como Huacho Chico, La Esperanza Alta; o por procesos de invasión, como Sacachispa, La Poza San Martín, Señor de La Soledad, entre muchos otros.

Desde la década del 90 del siglo pasado, la cuenca baja de la provincia de Huaral fue el escenario de constantes desplazamientos migratorios; esto hace que la población de los tres distritos crezca considerablemente, como se observa en el siguiente cuadro:

**Cuadro 6: Población de la región Lima Provincias en los últimos 80 años, donde se observa el incremento notable de la población en los últimos 20 años.**

Población de la región Lima por años censados (No incluye Lima Metropolitana ni Callao)							
Región del Perú	1940	1961	1972	1981	1993	2007	2017
Región Lima	265 413	398 681	491 272	581 280	680 181	839 469	910 431

Fuente: INEI: <https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/poblacion-y-vivienda/>

**Cuadro 7: Población de los distritos de Huaral, Chancay y Aucallama en los últimos 40 años, donde se observa el incremento notable de la población.**

Población de los distritos de Huaral, Chancay y Aucallama				
	1981	1993	2007	2017
Huaral	45,981	68,771	88,558	99,915
Aucallama	8,154	11,269	16,195	19,464
Chancay	25,249	32,784	49,932	56,920

Fuente: INEI: <https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/poblacion-y-vivienda/>



De una investigación en proceso realizado por el autor de la presente tesis se desprende que el 51.3% de la población de Chancay han nacido en el departamento de Ancash, mientras que un 16.5% son nacidos en el departamento de Huánuco, siendo solo un 8.91% del total los nacidos en el distrito de Chancay. Por su parte, para el distrito de Huaral, el 38.5% es oriundo del departamento de Ancash, el 11.11 es nacido en el departamento de Huánuco, el 4.84% son nacidos en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, mientras que un 31.52 ha nacido en el distrito de Huaral. En el distrito de Aucallama, el 57.3% de la población son nacidos en el departamento de Ancash, el 4.8% en el departamento de Huánuco, el 0.4% en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, el 28.95% son nacidos en el valle bajo de la provincia de Huaral. Hay muchas personas que son nacidas en otras regiones altoandinas del Perú como Pasco, Huancavelica, Cajamarca, entre otros.

Como se aprecia en la actualidad reside en el valle bajo de la provincia de Huaral una considerable proporción de población migrante, entre los tres distritos un 49.03% de la población es natal del departamento de Ancash, un 10.8% es natal del departamento de Huánuco, mientras que mas de un 2% han nacido en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral; es decir, más del 62% de la población que vive en los tres distritos costeros de la provincia de Huaral es migrante, procedente de estas tres regiones.

La alta presencia de migrantes que viven en los centros poblados de Huaral, Chancay y Aucallama ha hecho que lleguen con sus tradiciones

culturales propias de sus lugares de origen; por ello, se aprecian clubes provinciales, distritales, comunales, de localidades de Ancash y Huánuco, en cuyas festividades sociales y religiosas participan artistas y bandas de estas localidades; a su vez se ha extendido la práctica de danzas foráneas como la de los Negritos de Huánuco, y se ha diversificado cantantes y artistas de estas localidades, los que son escuchados en las radios locales.

La gran mayoría de tradiciones culturales prehispánicas locales de la Costa de Huaral se perdieron en los dos primeros años de la Colonia, en el violento proceso de despoblación de la población nativa que sucedió por diversos factores como las enfermedades, las guerras civiles entre los conquistadores, las campañas de conquista hacia Chile, la resistencia de Manco Inca y los trabajos forzados a que eran sometidos. Las violentas campañas de extirpación de idolatrías y la profunda evangelización propiciaron que la población local dejara de lado sus tradiciones culturales. El establecimiento del sistema de haciendas en esta región y la llegada de un nuevo grupo cultural: los esclavos, quienes van a participar en el sistema económico y social local, incentivaron la llegada de nuevas tradiciones culturales a la zona, perdiéndose las autóctonas. En la República van a llegar dos nuevos grupos culturales: los chinos en el siglo XIX y los japoneses en el siglo XX, van a cambiar a su vez, las dinámicas socio culturales locales.

Sin embargo, la migración de finales del siglo XX e inicios del presente siglo, con la llegada de miles de migrantes altoandinos al valle de Huaral, ha hecho que lleguen nuevamente muchas costumbres antiguas que ya se había

perdido, entre estas el consumo del cuy con fines diversos, entre estos el medicinal mediante el jubeo.

Las encuestas aplicadas a 305 personas (205 del distrito de Huaral y 100 del distrito de Chancay), revelaron que el 46.8% de los encuestados en Huaral (96 personas), alguna vez han tratado sus enfermedades mediante el jubeo con cuy. Otro 38 % no se ha tratado personalmente, pero tienen familiares que si lo han hecho y manifiestan haberse curado. De las personas que personalmente se han jubeado con cuy para curar enfermedades, 17 personas se jubearon una sola vez en su vida, 30 personas dos veces, 11 personas tres veces y 27 personas más de tres veces. Las enfermedades que se trataron con el jubeo del cuy fueron: susto (71 personas), dolores específicos (6 personas), malestar general (2 personas), susto mezclado con otras enfermedades (9 personas), frío (1 persona), mala circulación sanguínea (1 persona), mal de ojo (1 persona), mal de los nervios (1 persona), malas energías (3 personas). De las 96 personas huaralinas que se jubearon con cuy, 78 de ellas consideran que con este proceso se curaron completamente de las enfermedades que lo aquejaban, 13 personas consideran que se curaron regular y 5 personas consideran que no se curaron. Las personas que afirman haberse curado completamente de las enfermedades que en ese momento les aquejaban, señalan que ello se debió a la efectividad del cuy (43 personas) y a que mostraron gran y total mejoría (35 personas). En cambio, las 5 personas que manifiestan que no se curaron con el proceso afirman que esto se debió a que: el cuy se hallaba maltratado, el cuy solo sirve para diagnosticar, se trataba de una enfermedad psicológica (psicosomática), siguieron las dolencias y a que en realidad el cuy no cura. En cuanto a las

personas que personalmente no se han jubeado, pero afirmaron tener familiares que se han tratado las enfermedades mediante el jubeo con cuy: 26 personas tienen 1 familiar que ha seguido este tratamiento, 14 personas tienen dos familiares, 17 personas tienen tres familiares y 16 personas tienen más de tres familiares; además, 3 personas afirmaron que todos sus familiares han seguido este tratamiento, mientras que 2 personas no recuerdan la cantidad. De estas personas que personalmente no se han jubeado, pero tienen familiares que se han tratado alguna vez con cuy, 63 personas consideran que sí se curaron, 10 personas señalan que se curaron regular y 5 personas no sabe el resultado del tratamiento; ninguna persona señaló que no se curaron. De las 205 personas encuestadas en Huaral, casi el 78% considera que es importante el uso del cuy para el tratamiento de las enfermedades, mientras que otro 12.7% señaló desconocer si tiene propiedades medicinales; el 9.3% de encuestados señaló que el cuy no es importante en el tratamiento de enfermedades. Como se apreció, algunas de estas personas que señalan la no efectividad del cuy, afirman esto por influencia religiosa, siendo miembros de iglesias evangélicas, testigos de jehová o miembros de la iglesia israelita. A su vez, 159 personas señalaron que se debe difundir más las propiedades medicinales del cuy. De los encuestados, 3 personas manifestaron que saben jubeo con cuy para curar enfermedades, dos de ellas aprendieron de sus abuelas.

En el distrito de Chancay, en cambio, solo el 17% de los encuestados señaló que se habían jubeado con cuy alguna vez, aunque el 43% manifestó tener algún familiar cercano que se ha jubeado. Muchas personas tienen temor o vergüenza de mencionar que han realizado alguna vez tratamiento medicinal

con el cuy, ya que existe un alto prejuicio entre la población costeña sobre este uso; por ello, muchos dudaron en responder que sí, pues se considera algo íntimo y personal, lo cual consideran que no debe ser difundido. De las 17 personas que alguna vez han tratado sus enfermedades con el jubeo de cuy, 10 personas manifestaron haberse jubeado una vez en su vida, 1 persona dos veces, 2 personas tres veces y 4 personas no recuerdan la cantidad de veces. Las enfermedades tratadas con el jubeo son: susto (5 personas), susto y mala energía (3 personas), dolores específicos (3 personas), malestar general (2 personas), brujería (1 persona), mala circulación (1 persona), susto por caída (1 persona), no reucerdá (1 persona). Sin embargo, solo 9 personas consideran que se curaron con el proceso, debido a que el cuy es efectivo. Las otras 8 personas que señalaron no haberse curado, refieren que se debió a que el cuy solo sirve para diagnosticar, a que el curandero se murió, a que era un mal psicológico, entre otras razones. De las 43 personas que afirmaron tener familiares que se han tratado con cuy, 26 personas tienen un familiar, 4 personas tienen dos familiares, 1 persona tiene tres familiares, 6 personas tienen más de tres familiares, 1 persona señala que todos sus familiares y 5 personas no recuerdan. De estas 43 personas que tienen familiares, 24 personas refieren que sus familiares se curaron con el proceso, 11 personas señalan que no se curaron y 8 personas no saben el resultado del proceso. De los 100 encuestados en Chancay, 44 personas consideran importante el uso medicinal del cuy, 31 señalaron que no es importante y 25 personas desconocen su efectividad.

De las 112 personas que se han jubeado con cuy en Huaral y Chancay, 25 personas han nacido en Ancash, 14 personas nacieron en Chancay, 5 personas

nacieron en Huánuco, 9 personas nacieron en Lima Metropolitana, 2 personas nacieron en Huacho, 1 persona en Amazonas, 1 persona en Cusco, 1 persona en Huancayo y 1 persona en La Libertad. Entre las mujeres de Huaral y Chancay que se han jubeado con cuy, 15 mujeres tienen entre 18 y 29 años de edad, 36 mujeres tienen entre 30 y 64 años de edad y 5 mujeres tienen más de 65 años. De los hombres de Huaral y Chancay que se han jubeado con cuy alguna vez para tratar enfermedades, 1 hombre es menor de 17 años, 14 hombres tienen entre 18 y 29 años de edad, 29 hombres tienen entre 30 y 64 años de edad y 10 hombres tienen más de 65 años de edad.

Los especialistas en jubeo con cuy que desarrollan esta labor en la Costa de la provincia de Huaral, son en su mayoría personas de origen altoandino. Son muy pocas las personas nacidas en la Costa que han aprendido este proceso; algunos de ellos se dedican al curanderismo y la brujería, siendo maestros-curanderos con mesa (utilizando artes y objetos rituales) o con “imposición de manos”.

Entre los especialistas que desarrollan el jubeo de cuy en las ciudades y centros poblados costeros de la provincia de Huaral se pueden clasificar en dos tipos:

**Cuadro 8: Cantidad de especialistas en jubeo con cuy, identificados en las ciudades de Huaral y Chancay y en el pueblo de Aucallama, provincia de Huaral.**

Ciudad o centro poblado	Cantidad de especialistas en jubeo	Especialistas nacidos en la misma localidad	Promedio al mes de personas que jubean	Curanderos (brujos) con mesa	Curanderos sin mesa
Huaral y alrededores	21	6	7	6	15
Chancay	10	2	5	3	7
Aucallama	5	1	5	1	4
<b>Total</b>	<b>37</b>	<b>9</b>			

### **1.- Aquellas personas de origen altoandino especialistas en el jubeo.**

En el primer tipo de especialistas figuran aquellas que han migrado desde las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral y aquellas que han migrado desde los departamentos de Ancash y Huánuco. Una de estas especialistas es la señora Catalina Quintana Melendez, natural de San Miguel de Vichaycocha, quien vive en la ciudad de Huaral (centro poblado Santísima Cruz de Sacachispa) desde hace más de 20 años, quien actualmente tiene 51 años de edad, quien aprendió el jubeo desde los 10 años de edad de su madre quien también desarrollaba esta práctica ancestral. Ella señala que cuando su mamá jubeaba, ella y su hermana la acompañaban y su madre les enseñaba, como eran los órganos del cuy cuando estaban sanos o estaban enfermos. La primera vez que sobó con cuy tenía 22 años y en la actualidad puede realizar hasta 20 sobadas al mes, la mayoría en la ciudad de Huaral, aunque a veces viaja a la sierra de Huaral o incluso hasta la ciudad de Lima a curar personas. La señora Quintana no realiza esta labor como un negocio, solo cura a personas conocidas o recomendadas de estas, que necesitan su apoyo. Su hermana también sabe jubear con cuy, mientras que su hija de 23 años recién está

aprendiendo. Para el proceso de jubeo utiliza además del cuy los siguientes ingredientes: hoja de coca, cigarro nacional sin filtro, aceite rosado, aceite de almendras, aguardiente o cañas, ruda, algodón, agua hervida y sal. Por cada sobada puede cobrar entre 100 y 150 soles, solo en caso que las personas son de bajos recursos cobra 50 soles. Sobre el proceso de jubeo, ella describió lo siguiente:

*“En primer lugar, se utiliza las hojas de coca para saber que tiene el paciente, se adivina utilizando las hojas en mejor estado, previamente seleccionadas. Estas hojas se utilizarán una sola vez, es decir una sola preguntada. Para ello se pregunta a los santos de devoción, en mi caso pregunto a San Miguel Arcángel y a mi mamá que ya es finada. Con la coca se adivina si el mal que tiene el paciente es impresión o susto, o si es enfermedad para doctor (cuando la coca se presenta quebrada). Luego se sopla al cuy con el humo del cigarro y con el aguardiente.*

*Luego el paciente se desviste y queda en ropa interior y se empieza a sobar al paciente con ruda, seguidamente se soba con el cuy de arriba hacia abajo. Si el paciente está muy mal el cuy se morirá rápido, si el mal es leve se morirá en una hora y media o dos horas. Una vez muerto el cuy, se corta el cuero del cuy por la mitad en un corte total perpendicular, procediendo a pelar la mitad hacia arriba (hasta la cabeza) y la otra hacia abajo (hasta los pies).*

*Aquí se identifica el mal aire, cuando presenta globos espumosos blancos; los golpes se identifican como moretones o sangre coagulada; el susto o abuelo se presenta como grasa amarilla en la cabeza y cuello; la descomposición del cuerpo con la columna abierta se ve con los huesos*



*desarticulados; el daño o brujería se presenta como hilos delgados en todo el cuerpo.*

*Utilizando el algodón se va limpiando las partes y órganos afectados. Se va abriendo el cuy y se va viendo los órganos para identificar si hay males: cuando el hígado está rojo no hay males, cuando presenta una grasa blanca a manera de mancha, o se presenta medio sancochado está mal; cuando los riñones están color rojo brillante están bien, cuando están oscuros e hinchados, están mal; cuando los intestinos presentan aire es porque tiene gastritis; cuando el ovario o la vejiga están de color blanquesino es porque están inflamados; cuando el corazón está de color oscuro, con sangre negra coagulada e hinchado, es porque está mal; en los pulmones si presentan grasa o bultos (quistes) es porque están enfermos.*

*En el agua hervida se remoja hojas de coca y ruda, procediendo luego a lavar los órganos después de la limpia con algodón. En este momento se va dando el diagnóstico de los males y si el enfermo se va a curar o no. Por lo general, a la segunda o tercera pasada el paciente se va mejorando.*

*Luego de identificar los males, se colocan de nuevo los órganos al interior del cuy agregando el agua rosada o el agua de almendras, agregando luego la harina de achancuy y la harina de maíz morado molido. Se cierran los órganos y se coloca hojas frescas de coca y dos cigarrillos en forma de pago. Se cierra el pellejo del cuy. Para saber si el paciente tiene larga vida o no se prenden dos cigarros al mismo tiempo y se colocan juntos en la boca del cuy: si se acaban juntos es porque el paciente va a tener larga vida, si uno se apaga antes es porque no va a vivir mucho.*

*Si el mal identificado es mal aire, los restos del cuy se queman; pero si es brujería se avienta al agua (canal o río), porque si se quema la brujería vuelve y el enfermo se pone peor, siendo muy difícil curarlo.*

*En aquellos casos en que, durante la sobada, el paciente se siente mal por debilidad y desvanecimiento, se le pone en la lengua un poco de sal. Luego de la sobada, el paciente tiene que esperar tres o cuatro horas para dormirse. No se puede bañar hasta el día siguiente, ni salir a la calle, porque si le da un mal aire el paciente se va a hinchar y va a ser muy difícil curarlo. Cuando el mal identificado es susto de abuelo, se tiene que preparar una mesa de pago y dos sobadas con flores”.*

Otro especialista es el maestro Marino, quien es nacido en la antigua ciudad de Yungay (Ancash), de 55 años de edad, que vive en la ciudad de Huaral desde hace 10 años. El refirió que su padre y madre sabían curar y observando de niño, aprendió a jubear a los diez años de edad. A los 12 años ya sabía jubear con cuy. Entre los ingredientes que utiliza para el proceso de curación figuran: rosa blanca, rosa roja, agua de florida, agua rosa, perfume agu, agua de clavel y perfume de tabú. Al mes jubea unas 20 o 30 veces, cobrando por cada uno S/. 80.00. Sobre el proceso de jubeo, señaló lo siguiente:

*“Primero, se soba al cuy con flores, previamente curadas con esencias señaladas. Luego se soba al paciente, quien se encuentra en posición sentada en ropas interiores. Luego se soba con el cua la persona echada, por el pecho y espalda, desde el pie hasta la cabeza y luego se baja desde la cabeza a los pies. Para pasar ecografía se tapa con flores al enfermo, se abre el cuy y se ve como se va muriendo el cuy. Sus órganos enfermos van*

*a estar latiendo con colores oscuros y de mayor tamaño (hinchado), con sangre coagulada color rojo oscuro. Se va identificando los males según los órganos: cuando hay desfriado o enfriamiento, las piernas se ponen como gelatina; cuando la nuca del cuy presenta sangre es porque sufre de dolor de cabeza; cuando hay sangre en el hígado es porque tiene cirrosis o hepatitis; cuando el cuerpo está acalorado, presenta alta temperatura. Cuando presenta este calor hay que refrescar consumiendo tomates u otros productos naturales que refresquen. También se puede identificar brujería observando en el excremento trancas blancas. Luego de determinar como radiografía las enfermedades, los órganos se regresan al interior del cuy y se empaqueta en papel de regalo, dejándolo a media noche en medio del cruce de dos calles como un regalo; aquella persona que lo recoja obtendrá la enfermedad. Para sanarse el paciente requiere de tres sobadas con cuy. Estas sobadas se realizan solo los martes y viernes que son los días de los brujos. El proceso en que los males pasan del cuerpo del paciente al del cuy y la identificación por parte del curandero, es conocido como radiografía, y se realiza con cuyes de color marrón y blanco. Los cuyes negros se utilizan para sacar la mala vibra, dolores leves, no se mata, se bota vivo a la calle con la basura, quién se lo lleva se lleva esos males. Si se lo come el perro, se enflaquece, enferma y muere. El cuy para jubeo no debe ser viejo, sino tierno. Cuando hay susto se puede sobar con gato o perro, abosrviendo estos animales el susto y dejándolos como ofrendas en el lugar donde la persona adquirió el susto”.*

<b>Localidad de residencia</b>	<b>Nombre del especialista entrevistado</b>	<b>Edad</b>	<b>Lugar de nacimiento</b>
Vichaycocha	Pura Larios	72	Vichaycocha
Vichaycocha	Dionisia Hinostroza Palpa	88	Vichaycocha
Pirca	Zosima Santos Baron	87	Pirca
Pirca	Idolina Pardo Santos	54	Pirca
Huaroquin	Galindo Alvarez Alberti	70	Huaroquin
Chisque	Jorge Delgado Trinidad	74	Huayopampa
Chisque	Rolando López López	77	Chisque
Ravira	José Avendaño Naupari	66	Ravira
Viscas	Eva Obispo Cuadros	91	Viscas
Viscas	Severo Obispo Pastrana	86	Viscas
Chauca	Ignacia Livia Requena	75	Chauca
Huaral	Catalina Quintana Meléndez	51	Vichaycocha
Huaral	Luz Marcelo Hinostroza	53	Vichaycocha
Huaral	Marino	55	Yungay (Ancash)
Huaral	Isabel	38	Huaral
Huaral	Angel Guevara	33	Huaral
Huaral	Emilio Guevara	84	Huaral
Aucallama	Balbina Ruiz Guerra	70	Iquitos
Aucallama	Cirilo Cruz Meza	53	Chacas (Ancash)
Huaral	Aquilino Estupiñán Lau	66	Huaral
Huaral	Juan Carlos Bravo Salcedo	27	Chiclayo
Chancay	Martha Salas Hernández	62	Iquitos
Chancay	Guillermo Gonzáles	62	Huaral

**Cuadro 9: Relación de especialistas en jubeo de cuy entrevistados en la provincia de Huaral, tanto en las comunidades campesinas altoandinas como en las ciudades y centros poblados de la Costa.**

La señora Isabel (prefirió no dar su nombre) es otra especialista que vive en el barrio de Los Naturales en Huaral, tiene 38 años y es natural de Huaral, sus antepasados hasta en cuarta generación también son huaralinos. Ella señala que para jubear con cuy no se aprende, se nace con ese don, a ella se le reveló en sueños que debía seguir este oficio. La especialista refiere que el jubeo lo realiza cualquier día de la semana, durante el día (tiene que a ver luz solar), para que sea efectivo. El proceso lo inicia haciendo la señal de la cruz al cuy, dando una oración cristiana y nombrando al paciente. El jubeo dura de 5 a 10 minutos. Según el mal que padece o la energía de la persona, el cuy se muere durante el proceso. Se da una sobada por los cuatro lados del cuerpo del paciente. Una vez culminado, se mata el cuy abriendo el pellejo desde el cuello, identificando las enfermedades según el estado de los órganos. Luego de detectar las enfermedades, se le informa al paciente y se recomienda remedios caseros para su mejoría; se echa agua de florida al cuy para que los males sacados no vuelvan al paciente y se bota los restos a la basura. La especialista refiere que al mes vienen 4 o 5 personas para que los jubee con cuy, cobrando a cada uno 50 soles.

Entre los distritos de Huaral y Aucallama (lado de Huaral), junto a la carretera que va a Lima y cerca al centro poblado de Santa Elena vive la familia Guevara, conocidos curanderos de la zona y de alta demanda por pacientes de Huaral, Lima y Huacho. Angel Guevara de 33 años, nacido en Huaral aprendió hace diez años a curar con cuy de su padre Emilio Guevara de 84 años (también nacido en Huaral, quien aprendió y practica el jubeo con cuy desde hace 33 años). Angel Guevara nos explica que el proceso se inicia haciendo rezos pidiendo al Duio cristiano que ayude a curar, oración en la que participan el

especialista y el paciente. Esto se hace frente a las imágenes de Dios y de santos como: la Virgen del Carmen, Corazón de Jesús, Virgen de Guadalupe, Virgen de la Candelaria, Padre Cautivo de Ayabaca, Cruz de Chalpón o Motupe, entre otros. El proceso continúa cuando el paciente se acuesta en una camilla desvestida y es sobada con el cuy por todo el cuerpo durante un periodo de treinta minutos (quince minutos por delante y quince por detrás). Guevara señala que el cuy nunca muere en el proceso, ni siquiera cuando el paciente está tan mal que está a punto de fallecer. Luego de culminado el jubeo, se mata el cuy, cortándole el cuello con un cuchillo. Se desangra en un plato y se despelleja. Se observa en analogía como está la sangre del paciente: “.... *si es sangre espesa es porque hay mala circulación, si la sangre es negra está muy mal*”. Al revisar la parte interna del cuy se va diagnosticando el estado de los órganos como: el corazón, hígado, vesícula, estómago, intestinos, próstata u ovarios. De identificarse que hay órganos en mal estado, se recomendará el tratamiento con hierbas medicinales como, por ejemplo: chanca piedra para curar los males renales, la hoja de guanabana y achiote para la próstata, entre otros. Tras revisar los órganos son devueltos al interior del cuy y son colocados al interior de una bolsa negra. Una vez culminado el proceso de jubeo, el especialista agrega al paciente perfumes preparados por dicho especialista, agregándolo de la cabeza a los pies por delante y detrás. El especialista explica que la primera vez que se jubea al paciente se debe utilizar un cuy negro, la segunda jubeada se realizará después de ocho días con cuy blanco. Finalmente, el especialista enterrará (en tierra seca) a medio metro de profundidad la bolsa con los restos del cuy, mientras se va rezando. Luego se agrega sobre la tierra una botella de vino a modo de pago a la tierra. El especialista afirma que el cuy negro es muy efectivo

para curar el susto fuerte, señalando, además: *“El cuy es muy bueno, hay personas que no creen, pero te ayuda a revisar por dentro del organismo que enfermedades tiene el ser humano”*. Guevara refiere que al mes jubea a unas 30 personas aproximadamente, cobrando 80 soles por cada uno; sus pacientes son mayormente de Huaral, Lima, Huacho y Barranca. El jubeo lo realiza todos los días, pero es mejor cuando se desarrolla los martes y viernes. Para que un enfermo se pueda curar, señala, necesita dos jubeadas; en los casos en que la enfermedad es fuerte y antigua, se utilizará, además, coca y cigarro, sobando con todo esto al enfermo.



**Figura 93: vista del especialista Angel Guevara.**

En Aucallama en el barrio de San Juan encontramos a la señora Balbina Ruiz Guerra de 70 años, natural de la ciudad de Iquitos, quien también conoce y practica el proceso de jubeo de cuy. Ella vive desde hace 27 años en la provincia de Huaral y aprendió este arte en la misma ciudad de Iquitos. En 1982 se enfermó gravemente, estuvo 30 días en estado de coma, cuando despertó, señala que ya sabía curar (nadie le enseñó) jubeando con cuy y sobando con huevo a los niños para quitarles el susto y mal de ojo. Al mes jubea, según la especialista, solo a una o dos personas, cobrando por proceso entre 100 y 180

soles. Solo realiza el jubeo los martes y viernes con cuy de cualquier color pero que sea entero. En el proceso invoca a los santos que tiene en la mesa y desarrolla rezos y oraciones a Dios y a la Virgen María. Inicia el proceso agregando perfumes al cuerpo del cuy (agua de Florida, agua de Cananga, Timolina, entre otros). El jubeo lo realiza en forma de cruces por todo el cuerpo del paciente, señala que solo algunas veces el cuy se muere, aunque casi siempre se desmaya absorbiendo la enfermedad. En este momento realiza la apertura del cuy por el pecho, identificando los males que aqueja al cuy y por ende a la persona. Si el especialista determina que no se trata de una enfermedad cultural, informa a la persona que visite a un médico. Luego del diagnóstico y proceso terapéutico, envuelve los restos del cuy en periódico a modo de tamal y se pone en una bolsa negra, entregando eso al paciente para que se lo lleve y lo queme, entierre o bote. Sobre el proceso la especialista Balbina reflexiona lo siguiente: *“Con el cuy se reza y se soba en cruz a las personas enfermas. Se debe hacer efecto piel del cuy con piel de las personas para sacar las enfermedades. El cuy es buenazo para sacar enfermedades, dolores y energías negativas de las personas, todo lo que no le impide triunfar. Muchas personas están agradecidas por haberles curado, siempre vienen agradecidas a saludar. Eso me hace feliz. La curación solo hago invocando a los santos”*.





**Figura 94: vista de la especialista Balbina Ruiz Guerra de Aucallama, junto a sus santos de devoción.**

Otra especialista en Aucallama es Cirila Cruz Meza de 53 años de edad, nacida en el pueblo de Chacas (Ancash), quien desde 1972 viajaba constantemente entre Huaral y su pueblo, quedándose finalmente a vivir en el pueblo de San José en Aucallama. Ella aprendió a jubear a los 17 años de edad, señalando que utiliza el cuy y la magia blanca para hacer el bien. Al mes jubear a una o dos personas, cobrando por proceso entre 80 y 120 soles. No ha enseñado aún a nadie el arte que tiene. El proceso de jubeo dura 30 minutos, a veces cuando el enfermo está muy grave el cuy se muere en el proceso. Ella describe el proceso de la siguiente manera:

*“Se soba de la cabeza hacia abajo, pidiendo primero a Dios que permita la curación del enfermo. Si la persona está muy enferma el cuy se muere. En este momento se coloca al cuy dentro de un cajoncito de madera, sin abrirlo, y se entierra, en reemplazo de la persona. Cuando el cuy no muere en el proceso, se abre para ver los órganos como autopsia. Primero se ve la cabeza y el cuello del cuy. Si existe daño, se ven pitas blancas amarradas*

*muy duras, como pita de jebe que así nomás no se puede sacar. Se tiene que usar aguja gruesa. Luego se baja al estómago para ver, si hay estreñimiento o gusanos. Cuando hay cáncer el estómago o intestino está podrido o agujereado. Las úlceras se presentan como bolitas reventadas como heridas o sin reventar, dependiendo la gravedad. El mal del corazón se ve cuando el corazón presenta grasa envuelta, a veces el corazón está reventado es porque está a punto de sufrir paro cardíaco, otras veces tiene mucha sangre o poca sangre (quiere decir que está a punto de morir).*



**Figura 95: vista del tesista con la especialista Cirila Cruz Meza de Aucallama.**

*Cuando el hígado está rajado, de color negro o con heridas, significa que está mal. Luego se mata el cuy y se cura los órganos internos con flores, ruda y hierbas para desinflamar. Los restos se colocan dentro de un polo del paciente y se amarra con pita, dejando en una esquina del techo del paciente durante tres días para que llame al espíritu del enfermo. Al tercer día el paciente lo tiene que enterrar. A los niños nose soba con cuy sino con huevo, el huevo e scomo un feto vivo que atrae lo malo, saca las malas energías. Se soba con cuy una sola vez y con esto se cura. Para sobar con*

*cuy primero se tiene que rastrear con los naipes para ver si la persona está enferma o no”.*

**2.- Aquellos especialistas que se dedican al curanderismo (brujos), realizando la curación durante las “mesadas” en actividades shamanísticas.**

En el segundo tipo de curación con cuy mediante el jubeo, los maestros curanderos trabajan con la mesa y sus artes. Los especialistas son originarios de las mismas ciudades de Huaral, Chancay, Aucallama y sus centros poblados; o de la Costa Norte. Esta “mesa” está colocada sobre el suelo de un espacio medianamente amplio y está conformado por espadas de acero, cruces, vasijas arqueológicas (de preferencia silbadoras de la Costa Norte), caracoles marinos o terrestres, restos paleontológicos, esencias perfumadas en frascos, sonajas, instrumentos musicales, imágenes religiosas de santos (como del Padre Cautivo de Ayabaca), entre otros utensilios<sup>31</sup>. Este tipo de curación ha recibido mucha influencia de la Costa Norte (Lambayeque y Piura). La curación con cuy mediante el jubeo no se puede realizar si previamente no se ha dado inicio a la sesión, aperturando la mesa mediante el consumo del San Pedro, bebida alucinógena que permite “aperturar el alma para visualizar los males”. Luego de beber esta bebida en un ritual en el que se va invocando a los cerros poderosos locales y regionales (apus), así como lugares de “encanto”, como las huaringas de Huancabamba y los apus andinos más poderosos, se invoca a poderosos

---

<sup>31</sup> Como no es objeto de la presente investigación determinar el simbolismo de la mesa de los maestros curanderos, no profundizaremos en su caracterización.

maestros-curanderos que ya han fallecido, principalmente de la Costa y Sierra Norte (Lambayeque y Piura), para que “sus almas participen en la mesa”. Seguidamente, todos los presentes tienen que ingerir un preparado de agua de florida, tabaco y jugo de lima por la nariz mediante un caracol, cuyo ápice ingresa por la fosa nasal, para luego ingerirlo. El diagnóstico y pronóstico de las enfermedades las realiza el curandero mediante la visualización a partir del alucinógeno y “lo que las almas le van diciendo de los males de la persona”. Luego de ir identificando las características y el origen de la enfermedad, se procede al jubeo con el cuy negro, siendo el sexo según el enfermo. Para ello se soba con el cuy por todo el cuerpo del paciente, desde arriba hacia abajo, por delante y por detrás. Seguidamente se apertura el cuerpo del cuy muerto, cortando con una gillete el cuerpo anterior de arriba hacia abajo para revisar todas las entrañas del cuy e identificar en que órganos se encuentran rasgos de la enfermedad. Luego se coloca el cuy a un lado de la mesa, envuelto en periódicos y el curandero escupe, a modo de levantamiento, agua de florida al paciente por sus cuatro lados. En algunas ocasiones luego de la soba con el cuy, se baña al paciente con agua de flores para florecimiento. El cuy posteriormente es quemado en un terreno descampado o tirado en un canal de agua.

Como se apreció en este tipo de “trabajo” con el cuy, el curandero no solo realiza el ritual de curación utilizando el cuy, sino que va acompañado de otros elementos como la mesa, el San Pedro y el tabaco, que son importantes en la optimización del mismo. Estos elementos simbolizan los elementos naturales aéreos, terrestres y acuáticos, presentes en el proceso de sanación. En las

ciudades y centros poblados costeños de la provincia de Huaral hay 9 personas que realizan este tipo de actividades.

Uno de estos maestros muy conocidos es Aquilino Alon Estupiñán Lau “alias maestro Chino”, de 66 años de edad y natural de la misma ciudad de Huaral y descendiente chino por su línea materna. Se trata de un maestro muy reputado en la provincia, que, aunque venido a menos en los últimos años, hace una década era de los más “poderosos” del Norte Chico. Aquilino aprendió a trabajar en mesa del maestro Celso Mori Picón de Chiclayo, quien vivió un tiempo en Huaral y le enseñó. El señala que se volvió brujo porque nació predestinado para ese oficio. En cambio, el jubeo con cuy lo aprendió de Manuel Falero Alva, cuando tenía 22 años en Huaral (en el barrio de la Flor de la Huaquilla). El señala que era curioso y quería aprender a curar con cuy y a ser brujo. El jubeo con cuy lo realiza en medio del ritual de la mesa y delante de ella, cuando las artes están activas. Al mes realiza un promedio de 20 jubeadas con cuy, cobrando por cada uno entre 100 y 150 soles; realizándolas de preferencia los días martes y viernes en la noche durante la “mesa”. Los ingredientes que utiliza para el jubeo son: agua de florida, esencias, perfumes, etc. El nos narra el proceso de jubeo de la siguiente manera:

*“Luego de aperturar la mesa y beber con todos los presentes el San Pedro y el tabaco, se va identificando los males que aquejan a la persona. Luego se va sobando con el cuy por todo el cuerpo mientras se va rezando. Se soba por la cabeza, cara, ojos, nuca, hombros, garganta, corazón, etc. Se va sobando en cruz, para ello el paciente tiene que estar echado o sentado. Se soba por delante, por detrás y los dos costados del enfermo hasta que*

*el cuy se muere. El cuy absorbe todo lo negativo de brujería o hechicería y los males del enfermo. Antes de ser abierto el cuy, se reza tres padrenuestros al cuy y a nombre de las almas benditas del purgatorio de todo el Orbe. Esa oración llega al alma del cuy, ya que su alma está aun viva. Se reza al cuy cuando muere o está moribundo debido a que el cuy al absorber todo de la persona, es como si fuera la persona misma; antes no se puede rezar porque todavía no es la persona sino un animalito que no ha sido bautizado. El maestro cuando reza va presintiendo los males que tiene el enfermo, si sus males son para médico o para brujo; esto es corroborado al aperturar el cuy. Luego se abre el cuy por delante despellejándolo, viendo que está mal según los colores y formas de los órganos del cuy. A pesar que el cuy está muerto, los órganos siguen latiendo, en especial aquellos que están enfermos. Luego el maestro va a ofrendar el cuy muerto a las almas benditas, para que estas curen al enfermo.*

*Después de la sobada se limpia con las artes: con la espada (representa el cortar o intervenir en lo negativo), la reyna<sup>32</sup> (representa las bolas de fuego que salen del matorral y el viento del espacio) y el rey<sup>33</sup> (que representa la supremacía, el don de la persona que está curando). Luego se hecha al paciente el agua de Florida, perfume Abu, esencias, perfumes aromáticos (de clavel, rosa, jazmín); lanzándoles con la boca por los cuatro lados de la persona enferma.”*

---

<sup>32</sup> La reyna es una de las artes más importante de la mesa del brujo o chamán, es una vara de chonta de color oscuro o de caña brava.

<sup>33</sup> El rey es otra arte (vara) elaborada de la misma madera chonta, con forma de hombre.



**Figura 96: Vista del curandero Aquilino Estupiñán “Chino” durante una de las entrevistas. Al fondo su mesa y artes.**

En este proceso, no se curan los órganos enfermos, solo se aplican las esencias al final del ritual. En este proceso, según Estupiñán, se necesitan tres sobadas con cuy para que el enfermo se cure. Aquilino Estupiñán señala que no solo se soba con cuy, sino que se puede utilizar diversos animales para curar diversos males:

*“La paloma sirve para curar la brujería, se suelta para que se vuele llevando el alma con la cochinada; el sapo en cambio luego de la soba no se abre, defrente se quema; el gato en cambio si se muere durante la sobada, siendo luego enterrado. La gallina es más exacta junto con el cuy para sobar, sirve para canjear la magia negra y sanar al paciente. Los brujos bolivianos usan el armadillo para sobar. El águila es para limpiar,*

*representa el pentagrama de Jesucristo (los cinco extremos de su cuerpo en la cruz), representa la transfiguración del hombre (personas que se transforman temporalmente en animales), lo que figura en la Biblia como parte de la ley de Dios, permitido por Dios, pero maltratado por el hombre. Yo he visto un hombre que se transformaba en águila. Hay seres humanos que nacen con ese don.”*

Juan Carlos Bravo Salcedo, conocido como “Guillermo<sup>34</sup> de la Fé” tiene 27 años y es natural de Chiclayo, vive en Huaral desde hace dos años cuando uno de sus mentores Brian Cruz le dejó el ambiente donde trabaja actualmente porque se iba a Lima. El es un maestro curandero con local ubicado en una calle céntrica de Huaral, quién aprendió este oficio desde muy pequeño debido a que su padre y abuelo eran curanderos; así fue como aprendió a jubear con cuy. Sobre las propiedades del cuy señala: *“El cuy es una radiografía natural que ayuda a detectar el mal, no te va a curar ni sanar, para curar hay que desarrollar otros procesos complementarios; porque la estructura biológica del cuy capta y transmite los males del cuerpo humano, por su similitud. El cuy tiene que ser de color negro porque atrae, jala lo malo, la energía del cuerpo humano. Por eso, a un niño no lo puedes jubear con cuy porque lo matas, tiene que ser sobado con huevo.”* (Entrevista del día 4 de enero de 2020). Juan Bravo nos narra que para realizar el jubeo es necesario que la persona enferma se encuentre en ayunas. Entre los ingredientes a utilizar además del cuy figuran: agua de florida, agua de cananga, ruda y hoja de coca. El proceso ritual se inicia con el “tabaqueo”, fumando tabaco “virgen” para que el cuerpo del paciente se suelte y ceda. En

---

<sup>34</sup> Tomó el nombre de su padre.



segundo lugar, se agarra de la cabeza al cuy y se jubea desde la cabeza hasta los pies haciendo cruces en el cuerpo del paciente: *“Según el cuy va detectando la enfermedad, el cuy va gritando, hasta que se muere en el lugar del cuerpo humano en que la enfermedad es más fuerte”* (Ibid). En tercer lugar, se abre el cuerpo del cuy y se va observando los órganos internos del mismo, para detectar anomalías en color, temperatura y olor; determinando las enfermedades que tiene el paciente: *“Recién en es emomento sacamos la conclusión de que manera podemos ayudar al enfermo, mediante terapias, medicina natural, brevajes caseros, limpias, baños de florecimientos y otros métodos”* (Ibid). Según el maestro Bravo, la limpia se realiza una sola vez, los días martes o viernes, por cada sobada cobra 120 soles, para ello el paciente tiene que traer su cuy. Al mes jubea de 10 a 12 personas. Una vez terminado de observar el interior del cuy: *“el cuy se ritualiza, si es daño se pone en la “mesa”, se vela y se entierra esa misma noche en el cementerio. Si es susto o alguna enfermedad suave, el cuy no se muere en el jubeo, solo queda atontado; se pone dentro de una caja y se tamborea<sup>35</sup> para reanimar al cuy y de esta manera el enfermo se reanime. Luego se suelta al cuy en el campo.”* (Ibid). El especialista señala que aun no ha enseñado a nadie debido a que, para transmitir conocimientos de este tipo a otras personas, hay que estar preparado, que aprendió del curanderismo con la familia Cruz de Chiclayo, pero que le falta aprender más para poder enseñar. Además, añadió que las personas que más se jubean con cuy no son nacidos en Huaral sino migrantes de otras provincias o residentes de otras provincias y hasta otros países.

---

<sup>35</sup> Se da golpes a la caja con las manos.



**Figura 97: Vista del curandero Juan Carlos Bravo Salcedo con su mesa.**

La señora Martha Salas Hernández (62 años), natural del barrio de Belén en Iquitos y su esposo Guillermo Gonzáles (62 años) nacido en Huaral, son dos especialistas que viven en Chancay. Don Guillermo conocido como “Memo” es un maestro curandero que actualmente está de gira por el Norte del Perú, aprendió de joven la magia de otros maestros locales y norteños cuando vivía en Huaral. Su esposa Martha llegó a vivir a Chancay cuando solo tenía meses de nacida, aprendió a jubear con cuy de su esposo hace 32 años cuando vivía en el barrio de Los Naturales en Huaral, quien decía: *“El cuy absorbe lo malo de la persona, donde el cuy grita es porque la enfermedad es más fuerte”*. Martha explica la función del cuy de la siguiente manera: *“Hay enfermedades incurables, enfermedades del hombre, envidia, egoísmo, fastidio, hacer maldades. En todo el Perú hay eso. Por eso aprendí a sobar con cuy, el maestro nos explicó que el*

*cuy absorbe lo negativo de la persona enferma*". Martha aprendió por curiosidad. En la actualidad soba hasta seis veces al mes, cobrando 200 soles por sobada, teniendo los pacientes que traer el cuy, agua de Florida y guillete. Realiza esta labor en Chancay, Huaral, Lima y a veces ha ido hasta la Sierra. El jubeo lo realiza cualquier día, pero de preferencia se debe hacer martes y viernes, refiere que es mejor en días de luna llena. Sobre el proceso de jubeo con cuy Martha explica lo siguiente:

*"Antes del sobado, me limpio con acero (espada d ela mesa del maestro) y con agua de Florida. Me levanto con el arte. El arte se coloca atrás de mi espalda, para dar la contra a todo lo malo. Se hecha agua de Florida al cuy y al enfermo.*

*El rastreo se inicia con el cigarro y coca, para ver si el paciente sufre de alguna enfermedad. Se fuma el cigarro Inca y según el sabor (dulce o amargo) se identifica si tiene males. Se observa el color de la ceniza, se ven formas y hasta letras que te permiten determinar el origen del mal. A veces, el cigarro se para y se va preguntando, según a que lado o punto cardinal se inclina, esa será la respuesta (positivo, negativo, duda, verdad). Luego se acuesta al paciente y se soba con el cuerpo del cuy al cuerpo del paciente. Este proceso se llama también rastreo. El cuy se debe agarrar de las patitas para que no araÑe y de la boca para que no muerda. Cuando el cuy cae soñoliento se sigue sobando y se le florece con agua de Florida, se trata que el cuy no muera, si muere ya no sirve para curar.*

*Luego se caduca<sup>36</sup> al cuy, dando un golpe en la cabeza. Se abre desde arriba hacia abajo con una gillete. Se pone papel periódico en el piso y se*

---

<sup>36</sup> Desmayar.

*escurre la sangre en el papel. Se saca la cabeza del cuy hacia un lado, adherido al pellejo entero que se va sacando. Luego de sacar el cuero del cuy, se da un giro y se abre la carne hacia abajo.*

*Luego se lee el cuy, se ve la garganta, se ve la dolencia, se va descifrando. El paciente va viendo los órganos del cuy, va viendo sus dolencias en el cuerpo del cuy. En la cabeza se ve la visión, la frente, la nuca, el cerebro. Se saca los ojos del cuy para ver si hay algo malo como rastros de sangre, lo que significa que el paciente sufre de presión ocular. Se ve la nariz, resequedad en amígdalas. Una vez tuve el caso de un anciano que tenía gusanitos en la boca del cuy; el enfermo y sus familiares contaron que una vez hacía varios años había vomitado gusanos. Le habían hecho brujería y estaba muy avanzado, a los meses murió de cáncer.*

*Se ve el corazón como está estabilizado, se ve el hígado, el pulmón, se va rastreando cada órgano, se observa si tiene hígado graso, como están los riñones. Cuando hay restos de orina muy amarillo es porque está mal de los riñones. Las eses en intestino y colon indican males intestinales. La lectura de la parte inferior del cuy es importante, puede haber estancamiento de orina, problemas en los órganos sexuales, si en la mujer hay sangrado en los ovarios, entre otras cosas. Se puede ver si una mujer ha tenido abortos identificando sangre coagulada en los ovarios, en las trompas de Falopio o hasta se puede visualizar el feto si el aborto ha sido parcial. Cuando aparece en el ovario pulpititas (como brazos de pulpos), es que hay daño o brujería en esa parte. A veces, las trompas de Falopio están amarradas para que la mujer no pueda tener gestación. En el órgano del hombre significa amarre, lo que provoca que el hombre no eyacule, esto le*

*hace una mujer celosa para que no tenga sexo con otras mujeres. Se observa si el pene del cuy está suave o duro, si presenta sangrado; lo observado se va confortando con los síntomas que señala tener el paciente. El pene debe estar suave, si hay algo irregular, se hace un pequeño corte para sacar trocitos de “madero de huecitos” que se encuentran clavados en la uretra del cuy, lo que provoca que no haya buena erección y hay dolor. Eso es brujería y hay que sacarlo, no se debe dejar dentro del cuy.*

*Cuando la persona está dañada, para eso se limpia las partes afectadas, se cortan las partes irregulares (patitas de pulpo), lanzando lisuras a la persona que hizo el daño.*

*Se revisa o rastrea las piernas del cuy, si hay dolor aparecerán manchas o coágulos de sangre, lo que significa que la persona sufre de várices o golpes y por eso la sangre no circula bien. Ahí se verá si es enfermedad natural o brujería.*

*Luego se ve el pecho del cuy y su espalda. A las mujeres se ve los senos, a veces hay bolitas y coágulos de sangre, cruce de venas. Se tiene que retirar todo lo malo. Cuando hay en el pulmón una mancha blanca, significa que la persona sufre de frío. En el coxis del cuy cuando hay un palito chico, no permite que el enfermo se siente bien. A veces se encuentra bultos en el ano, lo que impide buena deposición y estreñimiento. Se ve el colon, si se ven bolitas con puz es porque el enfermo está muy mal, se hacen pequeños cortes para curarlo.*

*Si el mal es natural se debe enviar al paciente al hospital. Con el cuy se absorbe lo malo del enfermo a través de su pelo negro, por eso la primera*

*sobada debe hacerse con cuy negro. La energía está en el cabello negro del cuy.*

*Luego del rastreo y curación, se colocan dentro de un periódico los restos del cuy, se bota a la basura cuando va a pasar el camión de basura para que los inocentes perros no se lo coman y se enfermen. A veces cuando el daño es muy fuerte, se queman los restos del cuy.*

*Para que un paciente se cure, se tiene que sobar dos o tres veces.*

*También se puede jubear con gallina negra, pero en la segunda sesión, la primera siempre tiene que ser con cuy. En la tercera sesión se puede sobar con paloma para limpiar el espíritu, dejando luego volar la paloma, mientras se va levantando con agua de Florida y tabaco. Se puede sobar con coca, bañar al enfermo con coca.*

*La sobada con cuy especial se realiza delante de la mesa del maestro, esto se realiza cuando la mesa lo pide. A veces se inicia el rastreo en la mesa, si el maestro pide se soba delante de la mesa, mientras que se va sobando el maestro va pidiendo con la chungana (maraca) y absorbiendo todo lo malo.*

*Al terminar de sobar, limpio y lorezco el arte y al paciente. Una misma se vuelve a limpiar con el arte<sup>37</sup>. Cada cierto tiempo limpio la casa y el ambiente donde sobo con las artes, principalmente con la de acero. A veces sobo las paredes del cuarto con cuy, ya que a veces queda lo malo de los pacientes. Luego de sobar se muere el cuy y lo boto a la basura.*

---

<sup>37</sup> Según explicó la especialista, el arte puede ser de madera chonta o de acero. Puede representar al rey o la reyna, según la persona que limpia.

*Hay muchos médicos que vienen a la mesa a sobarse con cuy. Uhna vez un médico vino a buscar a mi esposo para que cure a su hijo que era un bebe de pocos meses de nacido y estaba internado en una clínica y no daban con su mal. Mi esposo fue a la misma clínica de Lima a sobar al bebe con un cuy tierno y lo curó.*

*En Chancay he conocido muchas personas que jubeaban con cuy en la sierra, pero acá en la costa ya no lo hacen”.*



**Figura 98: Vista de la especialista Martha Salas Hernández de Chancay.**

En el primer tipo de curación con cuy mediante el jubeo, se conservan prácticas altoandinas, muy similares a las que hemos descrito para el caso de las comunidades altoandinas de Huaral, adicionándose algunas características o elementos regionales, del área de influencia de los curanderos, sean principalmente de Ancash o Huánuco.

Los insumos que se utilizan en estas sesiones de jubeo con cuy son casi los mismos que se utilizan en la región altoandina, aunque añadiéndole otros que son propios de la Costa. La señora “Celia” (32 años), quien vive en el lado huaralino de la Irrigación Santa Rosa (distrito de Huaral), señala: “La persona que me curó me pidió timolina que es un remedio, hojas de coca, cigarro y mi cuy negro que me costó 50 soles. Comenzó a preparar al cuy con los ingredientes, fumándole con el cigarro mientras chachabamos con la hoja de coca y roceando timolina al cuerpo del cuy; luego me sobó el cuerpo tres o cuatro veces con el cuy. Finalmente, abrió el cuerpo del cuy para hallar la causa de mi enfermedad, botando luego el cuy a la basura” (entrevista el 3 de setiembre de 2019).

Muchas personas consumen el caldo de cuy para la curación de enfermedades, para combatir la anemia o después del parto. Para ello se hierve un cuy entero (algunas personas señalan que tiene que ser un cuy tierno), durante veinte minutos, de preferencia solo o a veces acompañado de poca papa. Este caldo se debe consumir tibio. Las propiedades proteínicas del cuy hacen que este plato pueda combatir enfermedades relacionadas con la sangre como la anemia. Algunas personas manifestaron que para combatir la anemia se debe hacer beber al paciente la sangre del cuy. La señora “Noelia” (67 años), natural de Iscuchaca en el Cusco, que vive en Huaral desde hace 30 años (urbanización Los Nogales), manifestó: *“Los enfermos se levantan con el caldo de cuy. Tomar la sangre caliente recién sacada del cuerpo del cuy es muy bueno para curar la anemia”* (entrevista realizada el día 18 de setiembre de 2019). La señora “Fabricia” (38 años), natural de la comunidad altoandina de Huascoy y que vive en Huaral desde hace 25 años en Victoria Baja, también manifestó que el consumo del caldo de cuy es bueno para curar la anemia (entrevista realizada el



día 18 de setiembre de 2019). El señor “César” (56 años) refiere que tomando caldo de cuy un primo suyo se curó del cancer al estómago que lo tenía desauciado: *“Mi primo Juan había sido desauciado por los médicos con cancer al estómago. Su esposa le daba de tomar todos los días caldo de cuy y a los dos meses cuando fue al médico, le dijeron que ya no tenía ningún mal, que estaba curado”* (entrevista realizada el día 11 de abril de 2019).

#### **4.4 SIMBOLISMO DEL CUY COMO PROCESO TERAPÉUTICO Y MEDICINAL**

Para que un ritual de curación tradicional pueda tener “éxito”, es necesario que el curador pueda conocer y compartir la cosmovisión y el mal que está diagnosticando y tratando, para ello se debe utilizar los símbolos precisos que le permitan transmitir la información en el mismo lenguaje simbólico que conoce el paciente y los asistentes (Torrey; 1986).

El proceso ritual que es desarrollado con presencia de los actores (curandero o médico y paciente) tiene un alto componente mágico, religioso y de devoción; en la cual el médico va a ejercer una función dominante y directriz de la escena, mediante el desarrollo de actividades preventivas, diagnósticas, de pronóstico y terapéuticas; esto según la característica, profundidad y antigüedad que tenga la enfermedad en el paciente.

El proceso de diagnóstico y curación de enfermedades mediante el jubeo con cuy se va a realizar mediante la aplicación de una serie de símbolos con significación conocida y reconocida principalmente por el curandero, pero también por el paciente y otras personas presentes en la sesión (ayudante y familiares). La eficacia simbólica permitirá un apropiado diagnóstico y un apropiado proceso de curación (Arredondo; 2007: 101).

En los procesos de curación mediante el jubeo en la provincia de Huaral, los especialistas además del cuy, utilizan otros ingredientes, que, en el medio social regional, contienen una significación de adivinación, tratamiento y curación de enfermedades; además de ingredientes relacionados con la mejora de la suerte y el alejamiento de todos los males. La hoja de coca, es una planta mágica utilizada en los Andes desde periodos prehispánicos tempranos en la adivinación, con esta hoja se puede adivinar si la persona se encuentra enferma o no, si al lanzarlo cae por la parte anterior o posterior (según la distribución de los nervios o venas de la hoja): se encontrará sana si cae en una superficie plana con la parte anterior hacia arriba y estará enfermo si cae al revés. De igual manera, hay especialistas que pueden adivinar las partes del cuerpo humano enfermas si al coger varias hojas de coca (macho o hembra según el sexo del paciente) presentan alguna coloración oscura en alguna parte de la hoja que cae encima de las otras, o si presenta alguna fracturación de la hoja. Los especialistas señalan que la hoja de coca puede dar otra información, como del tipo de enfermedad cultural que sufre el paciente. El sabor de la hoja de coca, amargo o dulce, también representa el futuro del paciente si se sanará (dulce) o no (amargo). La coca en general está relacionada con lo femenino, aunque sus

hojas pueden representar tanto lo femenino como lo masculino, según la forma de las mismas (redondeadas a femenino y extendidas hacia arriba a masculino)

En cambio, el cigarro (tabaco), otro ingrediente utilizado con fines de adivinación en el pronóstico, está relacionado con lo masculino, complementándose con la hoja de coca; por ello que durante el ritual son consumidos al mismo tiempo, complementando su accionar en la adivinación. El color de las cenizas del tabaco simbolizará la enfermedad o la salud, si es oscuro significa que el paciente continuará enfermo y no sanará, mientras que la ceniza blanca significará que el paciente se curará con el proceso ritual.

Algunos especialistas utilizan la ruda, una planta arbustiva altamente olorosa, que para la sociedad andina tiene una connotación mágica, por alejar todas las malas energías de las personas. Existen dos tipos de ruda, macho y hembra, según la forma de sus hojas, utilizándose en oposición durante el jubeo según el sexo del paciente, para mujeres la ruda macho y para los hombres la ruda hembra (debido a que se cree que si es del mismo “sexo” que el paciente puede sentir “celos”).

El ashancuy es otra planta de altura utilizada durante la etapa de curación del cuy, con el poder de oponerse a todas las enfermedades que presenta el paciente y que se han trasladado al animal, tratándose de una planta clara y cálida, que se va a oponer a todo lo oscuro (la enfermedad) y frío. Es considerada una planta mágica, cuya única utilidad que se le da en la región altoandina de Huaral, es durante el jubeo del cuy.

En el proceso terapéutico van a intervenir harinas de productos como el maíz, que según el color (sea morado o amarillo-blanco) se va a utilizar para curar ciertos males culturales: el negro para casos de brujería y el amarillo o blanco para casos de susto, abuelo o enfermedades leves.

Durante el proceso de adivinación van a intervenir ingredientes relacionados con el sexo: masculino y femenino, los cuales van a simbolizar al paciente, trasladándose los males que aquejan a este a la coca o al cigarro. Por su parte, en el proceso terapéutico van a intervenir otros ingredientes relacionados con la oposición claro-oscuro, según el tipo de enfermedad que tiene el paciente.

Durante el proceso de jubeo, el curandero simboliza la representación de los procesos mágicos sociales que están sucediéndole al enfermo, utilizando términos y símbolos fácilmente identificables por el grupo social de pertenencia y participante en el acto, amalgamando lo social interiorizado en el cuerpo del paciente y los actores sociales, logrando una “negociación” entre las partes bajo la autoridad del curandero, quien regula estas relaciones sociales, en la cual:

*“.... la meditación teórica-filosófica de la explicación de la enfermedad, dentro del espacio social estructurado y estructurante del ritual del curandero/paciente y las prácticas basadas en la auscultación, manipulación de objetos y el poder del lenguaje para la visión escénica de las enfermedades, en la que se construyen aspiraciones e imaginarios colectivos de valores, creencias, sentido de vida, etc; autorizando al curandero el poder simbólico y jerárquico en el campo social, donde las demás personas participantes del ritual, toman sus posiciones en las que se*

*tejen redes de tensión y complicidad, y se invierten tiempo, dinero y energía”*  
(Arredondo; 2007: 101).

El cuy representa un agente dinamizador en las relaciones y comunicaciones entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza y las divinidades, relaciones mediadas por el curandero o especialista. El especialista va a solicitar a las divinidades que permitan la curación de los males del paciente, que trasladen estos males al organismo del cuy mediante un proceso de superposición de energías, para lo cual se van a realizar rituales previos, en los cuales se va a solicitar los permisos correspondientes y el perdón por las malas acciones cometidas por el paciente que hayan podido enfurecer a las divinidades, quienes en castigo han enviado estas enfermedades; buscando de esta manera reestablecer el equilibrio de las relaciones entre estas divinidades y el enfermo. Se trata de un acuerdo entre el paciente y las divinidades, mediante el cual, las últimas curan la enfermedad y el paciente renueva sus votos de devoción a sus dioses que habían sido olvidados. Es un proceso íntimo en el cual el especialista va explorando en el interior de la persona y alma del paciente para determinar los males que lo aquejan.

Los rituales previos que se desarrollan, como la evocación a los dioses locales (apus o wamanis, Pachamama, Jesucristo, etc), el uso del cigarro y la hoja de coca, la elaboración de cruces en el cuerpo del cuy y del paciente, son signos ampliamente conocidos por todos los actores, en especial por el especialista y por el enfermo.

Durante el jubeo el cuy va a ir adquiriendo y tomando ciertas características en algunas partes de su organismo, las cuales van a ser indicadores para que el especialista vaya determinando la naturaleza de las enfermedades. Una de estas es la coloración, los órganos claros indican que están sanos, mientras que los oscuros que están enfermos, la tonalidad (intensamente oscuro/claro, medianamente oscuro/claro, poco oscuro/claro) serán indicadores de la intensidad de la enfermedad. La temperatura de los órganos, cálidos o fríos, serán también indicadores de enfermedad; pues deben estar en un punto medio para que se consideren sanos. La presencia de anomalías (rajaduras, grietas, irritamientos, abultamientos y otras irregularidades), serán también indicadores de enfermedad. La presencia de indicadores adversos en algunos órganos corresponde a la representación de las clásicas enfermedades de esos órganos: para el hígado, cirrosis o hígado graso, según la intensidad; anomalías en el pulmón, pulmonía si es medianamente intenso y cáncer de pulmón si es muy intenso; en el estómago, la gastritis si presenta aire o gases y úlceras si presenta partes irritadas o con heridas; el corazón dañado si se presenta de color negro y con sangre coagulada; etc. Para que el especialista determine si el paciente sanará o no, debe interrelacionarse lo observado en el diagnóstico con lo pronosticado en la hoja de coca y cigarro.

Freder Arredondo (2007: XIX) señala que las interpretaciones simbólicas identificadas en este proceso de análisis, presentan siempre un sistema dual, combinando: fresco/cálido, arriba/abajo, macho/hembra, frío/calor, oscuro/claro, derecha/izquierda, maduro/tierno, externo/interno, bien/mal, cuerpo/alma; todos

en oposición pero al mismo tiempo complementándose entre sí, determinando el equilibrio natural del cuerpo del individuo: el patrón constructivo simbólico de opuestos complementarios. Todos estos indicadores simbólicos permiten identificar las características de los males personales que se padecen. Sobre este dualismo simbólico el autor señala que: “.... *Se expresa de manera abstracta y concreta en la medida que los curanderos, curiosos y pacientes estructuran patrones de pensamientos, determinando y acentuando la pertenencia o adscripción a uno de los lados de la parafernalia médica (....) El dualismo perdura como principio organizativo en los contextos rituales médicos y como modelo institucionalizado en la configuración que adopta en el proceso terapéutico*” (Ibid: 53).

Para los curanderos especialistas en jubeo de Huaral, es importante la dualidad: fresco / cálido, para la caracterización y definición de las enfermedades, por lo cual, la aparición de estas características en el cuy luego del jubeo permite la identificación de los males en la persona enferma.

El curandero o especialista en curar mediante el jubeo de cuy, es una persona que ha aprendido esta técnica por enseñanza de personas mayores que también son especialistas; además de conocer la nosografía que sirve de base a su práctica, conoce también la interrelación ecuménica de su medio, la significación simbólica de la idiosincrasia local y regional y los conocimientos de las propiedades curativas de plantas, animales y rocas que existen en su entorno, así como la forma y oportunidad de administrarlas ante una enfermedad (Seguín; 1988: 72). Si bien, sus características pueden variar según la región geográfica, la latitud o la cercanía a un gran núcleo urbano, todos tienen una

cualidad común que es la relación con la vida mágica y religiosa de su núcleo social, desarrollando una estrecha relación con los miembros de su grupo social mediante la comunión de ideas por compartir la misma vida cotidiana y cosmovisión (Pérez; 2005: 68-69).

El proceso de aprendizaje y especialización para el uso del cuy con fines medicinales, está relacionado con el medio social en el cual se desarrollan los aprendices. Por lo general esta especialización se aprende de padres a hijos o a familiares de la siguiente generación. En tal sentido, es determinante que se encuentren enmarcados en la estructura de acogida. La estructura de acogida: *“..... constituyen el marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas teodiceas prácticas que tienen la virtud de instaurar, en medio de la provisionalidad y novedad de la vida cotidiana, diversas praxis de dominación de la contingencia”* (Duch; 1997: 27). El análisis de las estructuras de acogida se puede dar desde varias disciplinas y desde diferentes perspectivas. Para la perspectiva cultural, las estructuras de acogida permiten insertar a los seres humanos en una tradición determinada, mediante procesos de transmisión de conocimientos, adoptando parcialmente características innatas del grupo familiar o social, representado por: el conocimiento, la sabiduría, el amor, la familiaridad, etc. (Duch; 2002: 14-20).

Duch (Ibid: 20-31) identifica tres estructuras de acogida que definen las transmisiones: la codescendencia (familia), la coresidencia (ciudad) y la cotrascendencia (religión). De estas tres la más importante y determinante es la primera, ya que se da a nivel del seno familiar, siendo este modelo familiar el



responsable de la conformación de la estructura social y cultural. Entre las transmisiones que se reciben del seno familiar podemos señalar a la lengua materna, la forma de vida, las costumbres, creencias religiosas, especialización económica, entre muchos otros. Aunque muchas de estas también se pueden recepcionar en el segundo nivel de coresidencia, como miembros de una comunidad social, esta no tiene tanta influencia como en la primera estructura.

En el proceso terapéutico, el curandero puede utilizar maniobras mágicas, en las que se invoca a espíritus de personas, animales o dioses mediante cantos y ritos, atrayendo a los seres que son favorables al enfermo y alejando a los que pueden hacer daño; así como maniobras psicológicas para lograr una mayor confianza y esperanza del paciente hacia el curandero o médico, hablando el mismo idioma simbólico, rememorando ideas de significancia en su vida cultural y muchas veces apelando al factor sugestivo a través del “eros terapéutico”, un amor terapéutico que hace que la relación se desarrolle con virtualidad curativa (Seguín; 1988: 77-80). La labor del médico o curandero se basa en el empirismo, basado en la observación cotidiana de hechos repetitivos, con una experimentación, adoptando posiciones objetivas y mágicas frente a la realidad social que lo rodea, aunque no formula principios generales para extraer consecuencias prácticas (Pérez; 2005: 49). En este proceso terapéutico, el curandero utilizará “estrategias de sincretismo”, recurriendo tanto a condimentos andinos como occidentales, e invocando a los dioses andinos como al dios cristiano. Por ello que, al momento del diagnóstico y el proceso terapéutico, puede llevar cruces cristianas, hacer rezos e invocaciones cristianas, como

invocar a los apus, Pachamama y otros dioses andinos, al tiempo que utiliza conopas (illas) y otros elementos andinos no cristianos.

Los médicos o curanderos andinos especialistas en curar con el cuy, asumen esta especialidad por predestinación sucetoria, estando destinados antes de nacer a aprender esta arte de sus padres (por lo general es el hijo mayor o menor quien hereda estas artes) o de otras personas mayores, adquiriendo luego los poderes curativos de estos; por acompañar a sus maestros y asistirlo en las labores de curación, generándose una vocación propia; o accidentalmente, por sucesos cruciales sucedidos en la vida de una persona (enfermedad o accidente), que lo conllevan a querer aprender este arte. El hecho de aprender a curar con cuy y curar las enfermedades de una persona, brinda al curandero, un gran poder social, siendo muy respetados y hasta temidos por los integrantes de esa sociedad. El curandero es una persona vivaz, despierto, intuitivo, ágil para identificar la realidad del paciente y los males que le aquejan, teniendo la capacidad de realizar el diagnóstico de la enfermedad con algunas preguntas; establece con el paciente una comunicación fluida y espontánea, ingresando en su realidad vital, identificando sus esperanzas, sueños, debilidades y capacidades (Pérez; 2005: 71-72).

## CAPÍTULO 5:

# **EL CUY EN LA GASTRONOMÍA HUARALINA**

## **5.1 LA ALIMENTACIÓN EN LA REGIÓN ANDINA Y EN LA PROVINCIA DE HUARAL**

La comprensión de la dieta alimenticia de las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral es un tema algo complicado, ya que tradicionalmente se ha utilizado estándares y valores que no serían aplicables a estas poblaciones. Se toman generalmente perspectivas culturales que desconocen e ignoran los recursos alimentarios andinos; así como los conocimientos, prácticas y valores que engloban a la cultura alimentaria andina. Por ello, muchos estudios sobre la alimentación andina se basaron solo en la observación y en determinar la ausencia de determinados productos (como las hortalizas y animales occidentales), para concluir que no se trata de una dieta balanceada, nutritiva y proteica (Solorio y Revilla; 1992).

La alimentación altoandina tradicional era balanceada, aprovechando productos de diferentes ecosistemas juntos en un mismo plato, como: carnes de animales (camélidos, cuyes, aves, peces, etc.), papa (de varios tipos), oca, frijol, quinua, trigo, habas, maíz (en mote o cancha principalmente), cochucho de lagunas altoandinas (cushuro), yerbas silvestres para aderezo con o sin ají, etc; preparados en estado fresco, seco o deshidratado, y acompañado de infusiones de yerbas digestivas. El consumo de muchos de estos alimentos se da de forma tradicional desde el Tawantinsuyu (Hurtado; 2000).

En las últimas décadas la dieta tradicional andina se ha visto distorsionada por la llegada de nuevos productos (por la facilidad de acceso mediante las nuevas carreteras), que antes no eran consumidos, entre estos: el arroz, el fideo, el azúcar, el pollo, los saborizantes, etc.; los cuales han ido reemplazando paulatinamente a los productos autóctonos, como la papa, la cancha (maíz), la carne de llama y de cuy, entre otros; tomando nuevos hábitos urbanos de alimentación, dejando de lado el autoconsumo. Muchas veces estos cambios en los patrones alimenticios generan a su vez problemas drásticos de salud, ya que no hay una asimilación total de estos nuevos alimentos. Al mismo tiempo, provoca que los productos tradicionales dejen de ser producidos, al no servir ya para el autoconsumo diario, abandonándose campos de cultivo y dejando la crianza de animales. Lamentablemente esta situación es favorecida por la falta de políticas estatales agrarias y ganaderas, orientadas al desarrollo tecnológico rural con base en la sabiduría andina, la falta de incentivos en precios para los productores, la falta de créditos, los programas asistencialistas estatales, entre otros (Solorio y Revilla; 1992: 26-27); resultando una total ausencia de fuerzas

productivas, incentivado también con la masiva migración hacia la Costa a las grandes ciudades como Chancay, Huaral y Lima.

Así, en las últimas tres décadas, las superficies cultivadas en las comunidades campesinas de Huaral han disminuido considerablemente, solo un 35% se mantienen en uso y en áreas circundantes al pueblo, a las que se accede de forma casi inmediata. Estos cultivos son destinados, más que al autoconsumo, a la venta en las ciudades de Huaral y Lima, por lo que el agricultor tiene que invertir en transporte hasta estos mercados provinciales y nacionales, donde personalmente comercializará sus productos, generándole menos ingresos. El establecimiento en los distritos altoandinos tanto de grandes y medianos centros mineros como el desarrollo de obras civiles por entidades públicas y privadas, que demandan mano de obra de trabajadores con elevados sueldos y con sus beneficios sociales, la recepción del canon minero en las comunidades, las operaciones mercantiles con estas empresas mineras de parte de las comunidades y los programas sociales estatales, generan la escasez de mano de obra para laborar en los terrenos agrícolas.

## **5.2 EL CUY EN LA GASTRONOMÍA ANDINA CONTEMPORÁNEA**

Desde periodos prehispánicos antiguos, el cuy cumplió un papel fundamental en la alimentación de la población andina. A través de todos los

tiempos culturales, el cuy ha sido preparado de diferentes maneras (Antúnez de Mayolo; 2001: 154 – 177):

- Soasado, mediante el cuzani en brasas, el kaspan o kaska (soasado a medias en brasas), para lo cual se utilizaba la barbacoa o pungano.
- Soasado con piedras, calcinando piedras y colocándolas junto a la carne al interior de mates o vasijas o en un lugar cerrado subterráneo o a nivel.
- Soasado a la plancha.
- Soasado, helado y secado, para evitar el deterioro y para que tenga mayor duración, se acelera el proceso de deshidratación evitando la acción enzimática. Para ello, primero se calienta la carne en la brasa, procediendo luego a deshidratarla por exposición natural, helándolo y/o secándolo.
- Pachamanca o huatiyani, colocando la carne en un horno subterráneo sobre piedras calientes. La carne se acompaña de otras carnes, verduras y tubérculos.
- Hervido, timpuni o wallaqueña, preparado en caldos y guisados con ají, chaqo o cal, entero o trosado.
- Recalentado, cuando eran conservados tras ser cocinados.
- Chupi, cuando se elaboraban caldos sustanciosos, mezclados con otros productos, de altas proteínas; y en algunos casos, mezclado con menestras.
- Rokro, uchu y wai'ka, plato guisado con ají.
- Puti, kispíño, cocinados al vapor.
- Frito en aceite vegetal o animal.
- Asado al carbón.

En la actualidad las comidas elaboradas a base de cuy son frecuentes en casi todas las regiones del Perú. Un interesante estudio de Roger Ravines y Fernando Villiguer (2016) deja constancia que se le consume en 18 de las 24 regiones políticas del Perú: en regiones como Cajamarca, Ancash, Junín, Cusco, Arequipa y Tacna el cuy es un plato típico; mientras que, en Piura, Amazonas, San Martín, Huánuco, pasco, Ucayali, Lima, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Moquegua y Puno, el cuy es un plato frecuente. En Amazonas, en provincias como Chachapoyas, Luya y Rodríguez de Mendoza, se prepara frito con papas. En las provincias de Ancash, los principales platos preparados a base de cuy que se preparan en casi todas las provincias son: el picante de cuy (rojo o amarillo), cazuelado de cuy y Jaca cashqui o sopa de cuy; en la provincia de Bolognesi se consume el locro de cuy, en Corongo el pepián de cuy, en Huarmey el estofado de cuy, en el distrito de Moro (provincia de Santa) el ajiaco de cuy y en la provincia de Pomabamba el Jaca Rojo (cuy colorado). El locro de cuy de Chiquián (provincia de Bolognesi), conocido también como jaqa rojro, consiste en cuy aderezado con chinchu, ajos y ají molido, preparado en palo asado de brasa y servido con locro (papas arenosas sancochadas con ají panca), servida en las reuniones sociales y religiosas (Robles; 1997: 61, Zubieta; 2003: 123).

En la región Apurímac los principales platos elaborados con cuy son: el pepián de cuy (Abancay), cuy relleno con picadillo, hierbas y nueces (Abancay, Cotabambas, Chincheros y Andahuaylas); cuy a la brasa (Aymaraes) y pepián de cuy guisado con maní (Abancay y Cotabambas). En la región Arequipa hay también abundantes platos preparados con cuy, siendo el más importante el cuy chactado y el cuy al horno, siendo el primero de mayor demanda por su

preparado frito como chicharrón, por estar apanado con maíz molido. En Arequipa el cuy es un producto de alto consumo, tanto domésticamente como en las picanterías que abundan en las ciudades y áreas campestres. En la región Ayacucho, los principales platos son el cuy chactado (de influencia arequipeña) y el picante de cuy, ambos servidos con papas sancochadas; preparados durante los banquetes, cumpleaños, bautizos, fiestas patronales y locales. En la región Cajamarca, el cuy es un potaje habitual de todos los estratos sociales, preparándose frito o en picante, siempre acompañado con papas; así como el cuy “al Chiclayo”, cuy guisado (en la provincia de Cajabamba). El cuy cruzado es un plato festivo de la provincia de Jaén, con dos cuyes enteros dispuestos en forma de cruz (cruzados), para que uno lleve el invitado a su casa.

En la región Cusco, el cuy es el plato más importante en todas sus provincias, principalmente al horno y con relleno, además de otros platos como: pepián de cuy, cuy asado a la brasa, tulluan con menudencias de cuy, entre otros. Existen en los diferentes pueblos y ciudades de esta región numerosas cuyerías, muy frecuentadas por locales y foráneos. En Huancavelica también los platos a base de cuy tienen alta demanda entre la población, como la pachamanca, picante de cuy (Huancavelica, Tayacaja y Acobamba), cututo de cuy (Angaraes), Yaycupacuy (Lircay). Por su parte, tanto en las provincias andinas como amazónicas de Junín se consume altamente el cuy en platos como el cuy colorado, el picante de cuy, saca lijlo de cuy, entre otros; siendo servidos durante eventos festivos.



En las regiones de La Libertad y Lambayeque, se consume el cuy frito. En las provincias altoandinas de Lima, se consume el cuy en muchos platos como: el picante con papas amarillas, cuy frito, cuy albino (Cañete), carapulcra con trozos de cuy, entre otros. En la provincia de Cajatambo en la sierra de Lima, se consume en la festividad del “Churpucy”, la sopa conocida como el “pari”, en la que se hierbe el charqui de carnero, carne de llama, de cuy, de res y gallina, acompañado de papas secas y aderezos; agregando al momento de servir en el plato, una piedra encandescente que lo mantiene a altas temperaturas. En la misma ciudad de Lima hay una variedad de platos en los diversos restaurantes provincianos y campestres, donde se mezclan los platos tradicionales con los platos fusión.

En regiones amazónicas como Loreto, Ucayali, San Martín y Madre de Dios, la migración de poblaciones andinas ha dispersado el uso de cuy en diferentes platos que se han introducido y se mezclan con la gastronomía local. En Moquegua, el cuy es el principal plato, preparado frito o chactado; siendo famosos sus cuyerías. En Pasco, también se consume ampliamente el cuy en toda su región altoandina, principalmente en pachamanca, puchero y picante de cuy.



**Figura 99: Cuy chactado en restaurante campestre de Arequipa. Este plato arequipeño se ha difundido por gran parte del territorio peruano.**

Así como en los Andes Peruanos, en las comunidades tradicionales del Ecuador, el cuy es un potaje de alta significación simbólica: *“Para los pueblos ancestrales el consumo de su carne no era solo un asunto alimenticio, sino tenía una carga significativa de identidad y de presencia cultural, para ellos el cuy era un plato tradicional con propiedades nutritivas de fácil manipulación, preparación, despresado y deshuesado, además de un tiempo de cocción corto. (...) Para los pueblos ancestrales indígenas el consumo del cuy también estaba vinculado con las épocas de siembra, cosecha, rituales y festividades de agradecimiento a la pachamama.”* (Álvarez; 2019: 5-6). En las festividades tradicionales el plato de cuy simboliza la recepción, reciprocidad y amistad:

*“En el marco de ciertas fiestas asociadas al calendario religioso se solía designar un prioste que asume el patrocinio de la fiesta con ayuda de los jocheros quienes entregaban cuyes en espera de su devolución cuando les llegue a ellos el turno como nuevos priostes. El Cuy era el producto más apreciado y reservado para las mejores ocasiones familiares y sociales en la concepción andina. Según*

*Masaquiza (2019) en las comunidades indígenas se dice que, “No hay fiesta de pueblo sin el cuy, que es el invitado de honor”. Por ende, el consumo del cuy en Ecuador está vinculado con las épocas de cosecha, siembra, rituales y festividades. En la Provincia de Tungurahua el cuy es un animal indispensable en las festividades como el Inga Palla una fiesta cultural, histórica y religiosa en el cual celebran la libertad del pueblo Tisaleo ante los españoles. Las jochas, regalos, ofrendas y el plato típico de cuy con papas son una muestra de solidaridad que se evidencian en esta festividad.” (Álvarez; 2019: 14).*

## **5.3 COCINA Y GASTRONOMÍA EN LA PROVINCIA DE HUARAL**

### **5.3.1 Dieta y cocina en las comunidades altoandinas**

Para las comunidades campesinas altoandinas de Huaral, el tiempo gira en torno al calendario agropecuario, determinado por el momento de siembra, cosecha, para la agricultura; el periodo de lluvia y sequía para el pastoreo, el tiempo de ordeñar a las vacas y preparar queso. En torno a esto va a girar la vida de las poblaciones locales, intercalado por las fiestas religiosas, donde los santos de cada pueblo están estrechamente relacionados con estas actividades, teniendo incluso sus propias chacras de cultivo y su propio ganado. La alimentación va a depender también de estos ciclos vitales agrícolas y ganaderos.

En los últimos años con la llegada y mejoramiento de la carretera y la mayor afluencia y reducción de los tiempos de viaje hacia la costa, es más común ver

productos costeños. Hasta 1970 era muy raro adquirir y consumir productos como el arroz, el azúcar, pescado (conservas de atún), entre otros. El consumir arroz hasta 1970 era considerado un lujo, simbolizando el alto status familiar. En ese tiempo, comer un plato de cuy con arroz representaba la interacción de un producto netamente local con otro foráneo. Hasta hace tres décadas el plato de cuy era servido acompañado de papas, queso y maíz, productos producidos en las mismas localidades con fines de autoconsumo. En la actualidad los jóvenes ya no quieren consumir muchos estos productos, la dieta cotidiana consiste de sopa de pollo con fideos y arroz con guiso o tallarín rojo con pollo o atún; claramente conformados por productos foráneos y considerados criollos. La migración hacia la Costa y la despoblación de las comunidades altoandinas de Huaral ha ocasionado el abandono de los campos de cultivo y la disminución de los productos de autoabastecimiento.

Estos cambios recientes en los patrones alimenticios de estas comunidades tienen su relación con lo señalado por Pierre Bordieu (1979) sobre la emergencia de un nuevo universo de discurso, donde lo que ha sido una práctica indiscutida y muy desarrollada, pasa a convertirse en ortodoxia defendida o heterodoxia confrontada (Weismantel; 1994: 27). Henri Lefebvre basándose en Marx analiza como la ideología construye todas las manifestaciones socioculturales de la vida diaria, y como la transformación de estas ideologías se pueden basar en prácticas discursivas: “... *las representaciones ideológicas encuentran su camino hacia el lenguaje, se tornan en una parte permanente del mismo. Proveen vocabulario, formulaciones, giros de pensamiento que son a la vez giros de expresión. La conciencia social, el conocimiento*

*de que tan multiforme y contradictoria puede ser la acción social, cambia únicamente de esta manera; al adquirir nuevos términos y expresiones para suplantarse a las estructuras lingüísticas obsoletas” (Lefebvre; 1977: 261).*

Para las comunidades altoandinas de Huaral, la cocina es un espacio importante en la vida económica familiar, transformando el resultado de sus actividades productivas (agrícola o ganadera) en una forma de consumo. Estos productos son obtenidos a través de actividades desarrolladas fuera de la vivienda, en los campos de cultivo o pastoreo, en la cual se articulan las relaciones sociales de todos los miembros de la familia. Es en la cocina donde estos productos que reflejan estas interacciones van a ser procesados y preparados, siendo luego consumidos por esos mismos miembros.

La cocina está simbolizando la cultura familiar (que es a su vez el reflejo de la cultura comunal), mediante el cual se está sociabilizando estos productos obtenidos socialmente desde el medio natural en el que han crecido.

La dieta en la región altoandina de la provincia de Huaral (poblados por encima de los 2500 metros sobre el nivel del mar) está conformada por los siguientes productos:

<b>Tipo de productos</b>	<b>Variantes</b>	<b>Producidos en la localidad</b>	<b>Importados de la Costa</b>
Almidones:	Tubérculos	Papa, oca, olluco, mashua, chuño,	Camote, yuca,
	Harinas	Maíz cancha,	Fideos, harina, avena quacker, pan, galletas.

	Cereales	Habas, maíz, arveja,	Arroz, lenteja, frijol,
Carnes	Animales	Vacuno, ovino, llama, alpaca, cuy, pescado (trucha, challwa), gallina.	Pollo, gallina, atún, cerdo.
	Derivados	Menudencia, huevos	Huevos
Vegetales	Verduras	Cebollín, rabanito	Zanahoria, tomate, cebolla
	Frutas	Capulí, sauco,	Mandarina, plátano, naranja.
Lácteos		Queso, leche	Mantequilla
Grasas		Grasa animal	Aceite
Condimentos		yerba buena, berros, culantro, chincho,	Rocoto, ají, ajos, sal, huacatay,

Por su parte, al hablar de la cocina, la construcción social y cultural de las comidas, con las formas artísticas y culturales de su preparación y combinación, debemos clasificarla en dos tipos:

A.- La comida cotidiana: Corresponde a la comida preparada todos los días, basado en la cotidianeidad y tradición. Estos platos son preparados con productos nativos y con productos importados de la costa. La papa forma parte fundamental de todos los platos preparados cotidianamente, sea sopa o segundo. El hecho que estas comunidades altoandinas produzcan papa de alta calidad hace que su adquisición sea muy fácil. Otro producto muy utilizado en las comidas cotidianas es el fideo, utilizado para sopas o segundos. En el caso de las carnes, cotidianamente se consume visceras de res o carnero (menudencia) y pollo. A pesar de la crianza de ganado vacuno por parte de todos los comuneros (en casi todas las comunidades campesinas), no consumen carne de res cotidianamente.

B.- La comida festiva: Son aquellas comidas preparadas en días festivos: sean fiestas regionales, sociales o familiares. En estas festividades casi siempre está presente la carne de res, de cuy o de oveja. En cuanto a sopas, las más preparadas son el caldo de mote con mondongo de res (estómago), el cual lleva como ingredientes al mote (maíz) y la cabeza de res; el patachi es otro caldo típico a base de carne seca de res, arveja seca, habas con cáscara y trigo; el caldo de barbecho, preparado a base de papa y carne de vaca o carnero; el caldo de faena, con carne de toro con verduras y fideos; el caldo de cabeza de cordero con papas y arroz. Entre los platos de fondo tenemos: la pachamanca de res o de oveja, aderezado en color verde (con yerbas como chincho), acompañada de papas, habas, humitas de choclo y servidas con cremas de ají; adobo de res, preparado con chicha de jora y ají panca molido en carne de cerdo, res o carnero; trucha frita con papas, arroz y ensalada; entre otros platos como el cuy.

El pan es visto como un producto festivo, pues por lo general solo se prepara y consume los días domingos, feriados y días de fiesta. Son elaborados a base de harina de trigo y maíz. Los días de muertos se prepara un pan especial llamado el “bollo”, el cual se prepara a base de maíz y se ofrenda a los muertos en las casas y cementerios. El producto que va a acompañar todos los platos cotidianamente es el maíz a modo de cancha y mote, el primero tostado y el segundo sancochado, para acompañar sopas, segundos y como fiambre en las largas faenas laborales.

### **5.3.2 Dieta y cocina en los poblados y ciudades costeñas de la provincia de Huaral**

El valle bajo del río Chancay-Huaral es un extenso territorio irrigado por las aguas del río, ampliamente utilizadas para la agricultura intensiva y hasta tecnificada. Por ello que Huaral ha sido denominado como “Capital de la Agricultura”. Son variados los productos agrícolas que son cultivados en este espacio geográfico, los cuales permiten a su vez su uso en variados potajes gastronómicos.

La dieta en la región costeña de la provincia de Huaral está conformada por los siguientes productos:

<b>Tipo de productos</b>	<b>Variantes</b>	<b>Producidos en el mismo valle</b>	<b>Productos procesados</b>
Almidones:	Tubérculos	Papa, camote, yuca.	
	Harinas	Maíz de cancha.	Fideos, harina, avena quacker, pan, galletas.
	Cereales		Arroz, lenteja, frijol.
Carne	Animales	Vacuno, pollo, gallina, cuy, pescado, pato, cerdo.	Conserva de atún.
	Derivados	Menudencia, huevos.	
Vegetales	Verduras	Zanahoria, tomate, cebolla.	
	Frutas	Mandarina, mango, naranja, durazno, manzana, sandía, plátano,	
Lácteos		Queso.	Leche, yogurt.
Grasas		Grasa animal.	Aceite.
Condimentos		Ají, rocoto, ajos.	Sal.



En una reciente investigación sobre la comida regional del norte del departamento de Lima, consumida actualmente en la Costa (Álvarez, Gonzáles, Meza y Arana; 2013: 85-92), la variedad de platos que forman parte del sistema culinario regional son clasificados en: comida de costa o litoral (comida mestiza), preparada a base de productos marinos fritos, en caldos o encebollados; comida serrana o altoandina, de influencia altoandina llegada con los emigrantes, basada en tubérculos, maíz y condimentos de altura; la comida cimarrona del recuerdo, de origen afrodescendiente, en la cual se obvian ingredientes por tema económico, teniendo su origen en los sectores marginales y pobres de la antigua sociedad Colonial; la comida callejera, preparada y vendida en medio de la calle, como los anticuchos, tripitas, pollo a la brasa, entre otros, siendo reflejo de la informalidad social; y la comida de fusión, donde se entremezclan platos locales, nacionales e internacionales, como el caso del tallarín rojo con papa a la huancaína, o el ceviche con huancaína.



**Figura 100:** vista del plato conocido como Sopa García, plato fusión peruano y chino (<https://www.google.com/search?q=sopa+garc%C3%ADa&source=inms>).

Uno de estos platos de fusión cultural como la Sopa García, un plato en el que presenta ingredientes culturales peruanos y chino. Consiste de caldo de gallina, donde se hierve carne de pollo, agregando carne de cerdo asado, res y gallina; mezclado con verduras chinas (cebolla china), fideos chinos fritos y wantán frito, agregando huevos de codorniz y a veces algunos langostinos. Se vende en restaurantes chinos o chifas. Esta sopa fue una creación de Don Nicéforo García que vivía en Huaral a mediados del siglo pasado (1959), por ello su nombre.

La cocina de la Costa de la provincia de Huaral es variada, conformada por una larga y compleja herencia cultural, que tiene sus orígenes en periodos Colonial y Prehispánico. En esta cocina intervienen productos de litoral (pescado, mariscos, mamíferos marinos y hasta aves de litoral), productos agrícolas (sembrados en el mismo valle) y animales criados en la zona. Entre los platos preparados a base de productos de mar tenemos en primer lugar el ceviche, plato bandera de todo nuestro país, preparado con diferentes variaciones en su condimento (sal, tipo de ají, proporción de limón, uso de naranja agria, etc); la parihuela preparado a base de trozos de pescado y mariscos con un aderezo a base de ají y vinagre; el chilcano o caldo de pescado, ampliamente consumido cotidianamente en los poblados contiguos al litoral (como Chancay); el pescado frito con arroz y ensalada; el chupe de pescado a base de leche y aderezo; el tiradito de pescado con limón y ají, entre muchos otros. Estos platos van acompañados de yuca, camote o papas.

El principal plato festivo es a base de pato, se trata del pato en ají, elaborado con un aderezo de dos tipos de ajís (panca y mirasol) mezclado con

cebollas y ajos. Este es un plato que tradicionalmente se ha preparado en fiestas sociales, religiosas o familiares, acompañado de arroz y frijoles o arroz y puré de papas. En la segunda mitad del siglo pasado, debido a la inmigración de población altoandina, se formó un nuevo plato: la Pachamanca de Chanco, la cual es preparada bajo tierra en grandes hornos previamente cavado, acompañado de yuca o camote asado y servido con carapulcra huaralina. La carne de cerdo es aderezada con ají mirasol, achiote, sillao y ajos. Esta pachamanca es preparada también en días festivos, sean fiestas religiosas (preparados por los mayordomos), bautizos, matrimonios y cumpleaños. La pachamanca puede ser también preparada a la olla, previamente aderezando trozos pequeños de cerdo.



**Figura 101. Vista de la fuente con Pachamanca de Chanco, en restaurant Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).**





**Figura 102 (izquierda): Vista de la Pachamanca de Chancho, salida del horno en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua). Figura 103 (derecha): Vista de la Pachamanca de Chancho, servida en plato en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).**



**Figuras 104 y 105: Dos vistas del proceso de preparación de la Pachamanca de Chancho en horno subterráneo y cubierto con hojas de plátano (Restaurante Huarmi de Jaime y Nelly).**



**Figura 106: vista del horno de adobes rectangulares, semisubterráneo, donde se prepara la Pachamanca de Chancho durante la noche (Restaurante Huarmi de Jaime y Nelly).**

En los últimos veinte años se ha creado un plato nuevo conocido como “Chancho al Palo”, creado en la localidad de Retes por los primeros empresarios de restaurantes de comida regional. Para su preparación el cerdo es cortado en lanjas y aderezado; para ser colocado sobre una rejilla y sometida al fuego; mientras se le va aderezando más con cerveza. Luego es trozado y servido en el plato acompañado de carapulcra, yuca frita o camote. Este plato está gozando de tanta fama que se organizan cada año no solo en Huaral sino en Lima y ciudades cercanas (Huacho, barranca, cañete) festivales del Chancho al Palo, de gran concurrencia. La difusión de este importante y sabroso plato ha convertido a la ciudad de Huaral en un centro culinario de gran afluencia los fines de semana y días festivos; donde miles de personas llegan diariamente solo para degustar este importante potaje.



**Figura 107: Vista de la preparación del Chancho al Palo en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly (Foto: Jaime Ayala Andahua).**

Por su parte, los platos domésticos y cotidianos están conformados por un plato de sopa y uno de segundo. Entre los platos de sopa figuran los caldos de menudencia de pollo, caldo de sustancia de carne, crema de arverjas, habas, sopas con fideos, entre otros. En ocasiones estos platos de sopa pueden ser reemplazados por un plato con ensalada (de verduras crudas o cocidas) o por papa a la huancaína. En cuanto a los segundos, por lo general se prepara platos con: tallarines rojos, ajíacos con arroz, estofado de pollo con arroz, arroz con pollo, seco de pollo con arroz, guiso de olluco con arroz, locro de zapallo con arroz, vainitas saltadas, lomo saltado, frijoles con arroz, lentejitas con arroz (principalmente los lunes por la creencia que dará suerte toda la semana), entre muchos otros.

## **5.4 EL CUY EN LA GASTRONOMÍA DE HUARAL**

En la provincia de Huaral, tanto en las comunidades campesinas altoandinas como en los centros poblados del valle bajo, el consumo de cuy en sus diferentes platillos se da con carácter festivo. En la ciudad de Huaral, en la actualidad todos los restaurantes turísticos ofrecen al público el cuy preparado como chicharrón (tipo chactado) o en picante (mezclado con ají amarillo o rojo); en algunos casos se le prepara con un guiso de maní y papa.

Para el caso de las comunidades altoandinas, el cuy es un producto consumido en días festivos familiares, no de fiestas de toda la comunidad (fiestas religiosas donde la base de los potajes es la carne de res o de carnero). Los

cuyes utilizados para preparar estos potajes, por lo general son aquellos criados en el seno familiar o criados por algunos familiares cercanos.

El cuy en los platos de la región altoandina de Huaral siempre tiene una significación básica de tipo A, tratándose del ingrediente principal y de mayor significación cultural. Los platos que se consumen pueden ser andinos (de sierra) o criollos (de costa). En San Miguel de Vichaycocha, el cuy se consume acompañado de papas, en picante, aderezado con ají panca, orégano, culantro, cebolla y ajos. También se prepara frito acompañado de papas o arroz. También se prepara con un guiso de maní acompañado de papas o arroz; así como en escabeche con guiso de cebolla. Es preparado además en caldo para curar males como la anemia, gastritis y otras gastrointestinales; así como para personas que han quedado débiles por operaciones o enfermedades. El ponche de cuy se prepara para el sobrepeso o para las personas que están débiles (por sobre peso, estudio o recuperación de alguna enfermedad), haciéndose hervir con canela y clavo de olor y mezclando con huevo batido caliente. Aunque el cuy es un plato principalmente festivo (en cumpleaños, ya que en festividades sociales comunales se prepara res, alpaca o carnero), puede ser consumido cualquier día al antojo de la familia. Para un almuerzo de seis personas se sacrifican dos o tres cuyes.

En el pueblo de Pasac, el cuy es preparado principalmente en dos potajes: el cuy chactado, frito, previamente aderezado con sal, servido en compañía de papa o arroz; el cuy colorado, aderezado tipo picante, con un guiso medio picante, servido con papas y arroz; acompañado en ambos casos con una zarza

de cebolla con limón. En el pueblo de San Pedro de Pirca, el cuy es preparado de variadas formas: cuy chactado, frito y acompañado de papas y salsa de ají; pachamanca de cuy, a la olla, aderezado con ajos y ají panca (algunas personas lo preparan con aderezo verde), para ser luego frito y servido con papas, oca, habas, choclo, arroz y/o ensalada; estofado de cuy, con guiso de tomates, cebollas y zanahorias, agregándole el cuy frito entero o en presas, servido con arroz y papas; picante de cuy, aderezado con ají colorado y preparado en un guiso con o sin maní.

En el pueblo de San Pedro de Huarquin, hay muchos potajes preparados a base de cuy, los cuales son preparados únicamente en días festivos: el cuy frito encebollado, tipo escabeche, acompañado de papas sancochadas; el picante de cuy (con ají colorado), acompañado de papas doradas y arroz; la sopa de cuy, con fideos o arroz y papa; el cuy chactado, acompañado de papas y/o arroz; en los últimos años se ha introducido el cuy a la plancha con arroz y el cuy al cilindro tipo caja china, acompañado de papas y ensalada. En el pueblo de Santiago de Chisque se prepara el cuy frito acompañado de papas doradas o sancochadas; y el guiso de cuy tipo estofado, con el cuy sancochado, acompañado de verduras y papa. En este último pueblo el Sr. Gilmer Salas Dorado, dueño de una granja de cuyes, tiene proyectado construir un restaurante especializado en venta de platos a base de cuyes, no solo de Huaral sino de todo el Perú (estilo Cusco, Moquegua, Arequipa y Huaraz).

En el pueblo de Ravira, el cuy es también preparado en diversos potajes: el escabeche de cuy es uno de los platos más populares, preparado a base de



cebolla picada y aderezada con ají amarillo, acompañado de papas y servido con arroz, donde el cuy se frie previamente y luego se adiciona al guiso; cuy punto maní, donde también se frie el cuy y se inserta en un guiso elaborado a base de cebolla picada pequeña, ajos, ají colorado y maní triturado, servido con papas y arroz; el cuy guisado tipo estofado, con un guiso a base de tomate licuados, donde se sancocha el cuy, adicionándole papas amarillas, zanahorias, alverjitas y otros ingredientes como el laurel y hongo, servido con arroz; el cuy chactado, frito, servido con papas doradas o arroz y ensalada; el picante de cuy, elaborándose un guiso a base de ají colorado, donde se adiciona el cuy frito con papas picadas en cuatro, servido con arroz. En Ravira se prepara también la sopa de cuy, con zanahoria y arroz. Algunas personas acostumbran al momento de matar al cuy, sacar la sangre en un recipiente para mezclarlo con algunos aderezos (hierbas aromáticas), friéndolo y preparando relleno, el cual es servido con cebollita en el desayuno, se puede consumir con pan o solo.

En el pueblo de San Juan de Viscas, la carne de cuy es también altamente consumido, se preparan algunos platos similares a los preparados en Ravira, como el cuy con maní, que se prepara con un guiso tipo estofado a base de maní y aderezos como el ají, al que se adiciona el cuy frito con papas picadas, sirviéndolo con ensalada de cebolla picada cruda con limón y rocoto. En cada plato se sirve un cuarto de cuy. Algunas personas, sancochan el cuy trozado para preparar caldo, dejando la esencia, para luego retirar las presas y freírlas, sirviéndolas acompañadas de papas, arroz y ensalada. El cuy en Viscas es consumido en ocasiones festivas: cumpleaños, bautizos, fiestas de erranza<sup>38</sup>,

---

<sup>38</sup> La erranza en la cuenca alta del río Chancay es la fiesta del mercado de ganado.

barbecho o cosecha. En el vecino pueblo de Pacaraos, el cuy es consumido en platos de cuy frito acompañado de papas y arroz, picante de cuy y caldo de cuy.

En el pueblo de Santa Catalina (distrito de Santa Cruz de Andamarca), el cuy es consumido en platos de: cuy al maní, con guiso a base de cuy, similar a los pueblos del distrito de Pacaraos; chicharron de cuy, frito con bastante aceite, acompañado de papas y salsa de ají; la pachamanca de cuy, aderezado con chilco y otras hierbas aromáticas verdes, enterrado en un fogón del subsuelo (o preparado a la olla) con papas, camote y habas, acompañado de ají tipo huancaína u ocopa. En el pueblo de Santa Cruz de Andamarca, el cuy se consume en los siguientes potajes: escabeche de cuy, cuy frito y picante de cuy (con aderezo de ají colorado), siendo consumido en días de fiesta social o familiar. Por su parte, en el pueblo de Chauca, el cuy es consumido en: cuy frito servido con papas y arroz; caldo de cuy con verduras frescas (zanahoria) y guiso tipo picante de cuy o con maní, de manera similar a la preparación descrita líneas arriba. En estos pueblos altoandinos, el consumo del cuy es visto como un símbolo de identidad.

En el caso de la Costa, el cuy también es consumido en días festivos o días de paseo familiar. En los últimos años y desde el 2005, Huaral se ha convertido en un foco de desarrollo gastronómico, muy cotizado a nivel nacional, motivo por el cual los días festivos o fines de semana concurren numerosos visitantes, procedentes principalmente de la ciudad de Lima. El principal plato consumido es el chanco al palo, siendo el cuy el segundo plato de mayor demanda. En estos últimos años se han aperturado en los alrededores de la

ciudad de Huaral, numerosos restaurantes campestres, siendo los primeros aquellos ubicados en la localidad de Retes, en los alrededores de los restaurantes “El Rancho de Robertín” y “Huarmi”. A partir del año 2010, se abrieron muchos otros restaurantes en localidades cercanas a Huaral como Huando, La Esperanza y La Huaca.

Los platos que son consumidos en los restaurantes campestres es el cuy frito o chactado, acompañado de yucas fritas (tres trozos) o papas sancochadas, además de carapulcra. Es decir, son dos platos fusionados. El cuy se sirve entero, aderezado con sal y pimienta y arrebozado con harina para que se fría bien crocante en abundante aceite. El cuy es el ingrediente principal, con significación básica de tipo A, acompañado de la papa o la yuca que son almidones (ingredientes de tipo B).

Otro plato muy consumido es el picante de cuy, para lo cual el cuy se sirve frito simple mezclado con una salsa de ají rojo, a modo de guiso, entremezclado con papas cortadas en cuatro. En este plato, el cuy es el ingrediente principal de tipo A, la salsa de ají que acompaña es el ingrediente de tipo B, siendo la papa el ingrediente de tipo C.

En el restaurante Huarmi de Jaime y Nelly, de propiedad de Jaime Ayala Andahua (49 años) y Nelly Robles Mendoza (47 años), los platos preparados a base de cuy, en el orden de su demanda son: el choicharrón de cuy, aderezado con sal y frito con abundante aceite; el cuy picante o picante de cuy, para el cual se prepara friendo ají panca mezclado con un poco de ají mirasol, agregando en este guiso el cuy semifrito; el cuy en ají, preparado con ají verde licuado, el cual

es licuado, agregando las papas y el cuy; el cuy punto maní o punto pecanas, elaborado con un guiso de maní o pecanas con poco ají y condimentos, sobre el cual se agrega papas y el cuy semifrito. Cualquiera de estos platos a base de cuy cuesta 50 soles. Jaime Ayala señaló que entre los comensales que más consumen los platos a base de cuy son los que vienen de Lima; mientras que, entre los comensales huaralinos, mayormente lo hacen las personas que han migrado desde regiones altoandinas (de la misma provincia de Huaral, Ancash o Huánuco). Los platos a base de cuy son los segundos más vendidos después de los platos de Chanco al Palo. Este restaurante se inauguró en 2002, habiendo participado en certámenes gastronómicos como Mixtura y en eventos internacionales.



**Figura 108:** vista del autor de la tesis acompañado de Jaime Ayala Andahua, propietario de Restaurante de Jaime y Nelly, uno de los cuatro restaurantes Huarmi de Retes.

Algunos restaurantes se abastecen de cuyes comprando a personas que crían en sus casas, mientras que otros los compran de corrales. Sin embargo, muchas personas consideran que el sabor de los cuyes criados en granjas no es tan sabroso como de los cuyes criados en el ámbito doméstico; esto debido a que refieren que los cuyes son criados en grandes cantidades en espacios pequeños y son alimentados con comida industrializada, con químicos desconocidos.



**Figura 109 (izquierda): vista del chicharrón de cuy acompañado de yuca frita en restaurante Huarmi de Jaime y Nelly. Figura 110 (derecha): vista de la carapulcra huaralina que acompaña todos los platos a base de cuy.**

En el capítulo 2 de la presente tesis mencionamos el caso del Restaurant El Fogón de Retes de propiedad de Carlos Enrique Gonzáles Chávez, quien desarrolla al interior de su propiedad toda la cadena productiva del cuy desde su nacimiento hasta su preparación. En este restaurante la venta aproximada de platos con cuyes mensual es de 1200, lo cual puede variar según los meses; por ejemplo, el día de la madre del año 2019 se llegó a vender 450 platos de cuy, mientras que en los feriados de Fiestas patrias se vendió 400 platos. Los platos

que se preparan y tienen demanda son: 50% el cuy chactado, preparado entero y frito, aderezado con sal, pimienta, ajos y limón; 30% chicharrón de cuy, trozado en 4 presas sin cabeza y bien frito; 20% el picante de cuy, aderezado con ají panca y mirasol. Los dos primeros (chactado y chicharrón) se acompañan de papas doradas o yuca frita y ají tipo huancaína. El valor de cada plato con un cuy entero de entre 800 y 900 gramos es de 45 soles. En los platos en que se fríe el cuy, durante su preparación se coloca una piedra limpia mediana sobre el cuy para que durante su fritura el aceite no lo reduzca y la presa de apertura más.

En líneas generales, en este restaurante, los platos de cuy representan el tercer plato más vendido, luego del Chanco al palo y el Chanco al Cilindro. En cuanto a los consumidores de los platos de cuy, el 48% son residentes huaralinos y el 52% son foráneos (mayormente venidos de Lima); entre los residentes huaralinos, la gran mayoría son migrantes altoandinos, ya que los nacidos en la misma ciudad de Huaral prefieren consumir el Pato en Ají. En sus inicios el restaurante solo vendía platos de Chanco al palo y Chanco al Cilindro<sup>39</sup>, pero con el incremento de la demanda de los platos a base de cuy, se empezó a vender en grandes cantidades, hecho que motivo a la conformación de la granja dentro del mismo restaurante. Al mes, veinte cuyes son vendidos crudos y pelados a personas particulares para la preparación de caldos de cuy para las personas que sufren de cáncer y mujeres embarazadas.

---

<sup>39</sup> El Restaurante El Fogón se fundó el año 2011, está ubicado en la localidad de Retes, en la misma carretera que va de Huaral a Retes.



**Figura 111: vista del restaurante Campestre El Fogón, en vista el autor de la tesis con el dueño Carlos Enrique Gonzáles Chávez.**

El Rancho de Robertín es otro de los restaurantes campestres más grandes de Huaral, ubicado en Retes, cuenta con un amplio espacio para los comensales, complementado con áreas recreacionales. Pedro Ramírez Obando, propietario, refiere que mensualmente se venden alrededor de 500 platos con cuyes. Los platos con cuy son el segundo en la lista de demandas (35%), después de los platos de Chanco al Palo (60%), seguido por los platos de Pato en Ají. Entre los platos de cuyes el de mayor demanda es el Picante de Cuy (60%), seguido por el Chicharrón de Cuy (30%), y finalmente el Cuy con Pecanas (10%). Este último plato solo se vende en este restaurante, es preparado a base de un guiso con aderezo (poco ají amarillo, cebolla, ajos), mezclado con pecanas trozadas, al cual se agrega el cuy frito o se sirve junto a la presa en el plato; acompañándose de papa sancochada. También se acompaña en otro plato con carapulcra. Casi la mitad de los cuyes que se preparan provienen de una pequeña granja que tiene el restaurante, alimentados con comida vegetal y balanceada, que tiene 250 madres reproductoras; mientras que la otra mitad son adquiridos de pobladores de la zona de Retes que los crían en sus viviendas tradicionalmente.



La venta de platos de cuyes se da uniformemente todo el año. A veces, en los feriados largos o en los meses de verano se vende un poco más.



**Figura 112: vista del Restaurante El Rancho de Robertín, con su propietario Pedro Ramírez Obando.**

En las viviendas, los platos a base de cuy son también el cuy frito o chactado y el picante de cuy. Algunas personas migrantes del Callejón de Huaylas (Ancash) tienden por preparar el picante de cuy con ají amarillo, tomando el guiso esta tonalidad. Otras personas concumen el cuy frito acompañando a algún guiso como el locro (elaborado a base de zapallo con queso en cuadros), el guiso de maní, o algún guiso de verduras. La forma de preparar los platos a base de cuy en el ámbito doméstico familiar está determinada por la herencia gastronómica familiar, la influencia de sus lugares de origen y el presupuesto con que cuentan para preparar este plato. En el ámbito doméstico familiar, los platos a base de cuy se preparan los días en que se celebra el cumpleaños de uno de sus miembros o cuando se recibe la visita de un familiar o amistad, a quien no se ve muy seguido.

En la ciudad de Huaral, de 205 personas encuestadas, 64 personas señalaron que siempre comen cuyes, 40 personas algunas veces, 81 personas



casi nunca y 20 personas nunca. De los encuestados, 115 personas consumen cuy en su casa, para ello 30 de ellas lo adquieren por crianza propia, 46 lo compran a familiares, 36 personas lo compran a amigos, 44 personas lo compran en el mercado. Del total de encuestados, 99 personas concumen el cuy frito, 23 en picante de cuy, 10 en cuy chactado, 6 en chicharrón de cuy, 4 en caldo y 34 en variedades de platos. De los 205 encuestados, 183 personas consideran que el consumo de la carne de cuy es bueno para la salud, por ser sabroso y nutritivo; mientras que 8 personas consideran que no es bueno porque es un roedor.

En la ciudad de Chancay, de 100 personas encuestadas, 34 personas señalaron que siempre comen cuyes, 20 personas algunas veces, 33 personas casi nunca y 13 personas nunca. De los encuestados, 57 personas consumen cuy en su casa, para ello 30 de ellas lo adquieren por crianza propia, 16 lo compran a familiares, 6 personas lo compran a amigos, 14 personas lo compran en el mercado. Otros 21 encuestados lo consume en restaurantes y otros 8 encuestados tanto en casa como en restaurante. Del total de encuestados, 13 personas concumen el cuy frito, 25 en picante de cuy, 3 en cuy chactado, y 44 en variedades de platos. De los 100 encuestados, 90 personas consideran que el consumo de la carne de cuy es bueno para la salud, por ser sabroso y nutritivo; mientras que 1 persona considera que no es bueno porque es un roedor.

## **5.5 SIMBOLISMO DEL CUY COMO ALIMENTO**

El cuy como alimento simboliza las relaciones interpersonales al interior de una sociedad tradicional, o en sus relaciones con individuos externos a esta. En

las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, el cuy es consumido solo en ocasiones festivas (bautizos, cumpleaños, fiestas patronales, matrimonios, aniversarios, etc), en banquetes ofrecidos a visitantes o en ocasiones para sellar acuerdos comerciales o de reciprocidad entre miembros de una misma comunidad.

La preparación de los platos a base de cuy está relacionada exclusivamente con el género femenino; pues son preparados por las esposas e hijas, quienes conocen por tradición la forma de preparar y los ingredientes a utilizar. Esta preparación se desarrolla al interior del área doméstica familiar. La relación entre la mujer y el cuy no se da exclusivamente al momento de la preparación de los alimentos, desde la crianza, alimentación, reproducción, obtención de productos alimenticios, la mujer es la encargada de velar por el buen desenvolvimiento de estos procesos, teniendo a su cargo, las áreas domésticas donde viven y se desenvuelven estos animales.

Durante su crianza, los cuyes van a demandar una alta atención de parte de los miembros del grupo familiar, principalmente de la mujer, siendo considerados incluso como miembros integrantes activos de la familia (por encima de otros animales domésticos), recibiendo múltiples atenciones y cuidados para evitar que se estrechen y mueran<sup>40</sup>. Al igual que con el cuidado en

---

<sup>40</sup> Sin embargo, debemos aclarar que, en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, los animales que reciben el mayor afecto de parte de la familia son el ganado vacuno. El status social de una familia se mide en relación a cuantas "vacas" tiene. Este ganado vacuno va a recibir una serie de atenciones de parte de la familia, desarrollando con gran afecto y pomposidad la fiesta del ganado o erranza, que consiste en el marcado anual de todo el ganado vacuno (además del ovino y camélidos); desarrollándose durante tres días fiestas con banda y arpa donde se entonan cánticos en honor al ganado vacuno.

que son criados, son también seleccionados para ser sacrificados y preparados en ocasiones especiales; brindando al ser querido o al visitante un plato con alto valor protéico y de gran connotación cultural.

El proceso de consumo del plato de cuy se da en este ámbito familiar o cuasi familiar, por lo general en la región altoandina y en la mayoría de casos en la Costa de Huaral, la carne de cuy es consumido con la mano, sin utilizar instrumentos (tenedor o cuchillo).

El cuy representa un ingrediente festivo, no cotidiano, simboliza la integración familiar, la reunión de los miembros de la familia que pueden estar o no juntos durante todo el año, representa la recepción del familiar ausente con el potaje más sabroso y mas codiciado, cuyo ingrediente principal va a ser sacrificado, a pesar del alto valor emocional que les tienen sus dueños a los cuyes; esto como evidencia del cariño y afecto al familiar ausente y la gran alegría del reencuentro.

El rol integrador del cuy se hace evidente en la reunión familiar donde en la misma mesa participan del banquete todos los integrantes del grupo familiar que se hallan presentes. El cuy se constituye en un símbolo básico de la hospitalidad familiar y social.

La preparación de platos de cuy en festividades patronales, representa el sacrificio y preparación de este animalito en honor a los santos patronos de la familia o la comunidad, constituyéndose una especie de ritual donde los

miembros de la familia consumen esta comida en honor a sus santos católicos, al mismo tiempo que solicitan protección y acompañamiento para superar todas las adversidades.

La preparación de cuyes durante la recepción de una visita o en alguna transacción dentro de la vivienda, genera cierto status social al dueño de casa, evidenciando tener solvencia económica para criar y consumir cuyes. A pesar de no contar con elevados ingresos económicos, estas personas hacen un deslumbramiento de bienes, generándose cierto prestigio adquisitivo, aparentando no estar inmersos en la pobreza. El cuy simboliza la identidad cultural local, representa el conocimiento del mundo interno comunal, mantener la vigencia de la identidad cultural propia. El consumo del cuy también simboliza un lujo, a mayor consumo de cuy o a su mayor preparación durante una festividad para servir a los invitados, mayor será el status social y prestigio del mayordomo que organiza la festividad, status que contrasta con la pobreza social que puede imperar en estos pueblos.

Por lo general, son las personas mayores de 40 años quienes desarrollan esta actividad de preparar cuyes en estas ocasiones especiales, siendo muy escaso en las parejas jóvenes. El cuy para ellos, simboliza la identidad cultural local (personal y comunal), representando ser conocedores del mundo interno comunal, tratando de esta manera mantener viva la identidad cultural propia. Hasta hace 30 años, los platos a base de cuy se consumían acompañados de otros productos propios del mismo piso ecológico de la comunidad. El hecho de consumir estos platos acompañados de arroz (traído desde la Costa) significaba

tener solvencia económica y mayor status social, ya que era un producto de difícil accesibilidad. En la actualidad, con una rápida conectividad entre estas comunidades y la Costa (ciudades de Huaral y Chancay), es muy común el consumo de estos platos con arroz, evidencia de la interacción entre lo local y lo foráneo.

En la Costa de la provincia de Huaral el consumo de cuy es tan frecuente como en la región altoandina, siendo consumido mayormente por las personas migrantes (que como hemos visto en los capítulos anteriores son la mayoría de la población de los distritos de Chancay, Huaral y Aucallama). Para las personas no migrantes (nacidas en la Costa), el cuy es sinónimo de población altoandina, migración, marginalidad (asentamientos humanos) y de pobreza. Estas personas consideran que no pueden comer cuy porque no han nacido en la sierra y asemejan a este animal con roedores como la rata. Esta situación de discriminación es aun latente en la sociedad peruana, siendo muy común en las grandes ciudades de la provincia. Por su parte, para la población migrante, preparar y consumir un plato a base de cuy, utilizando condimentos y gastronomía propia de sus lugares de origen, les hace tener cerca una parte de su lugar natal, estar presente y vigente en sus tradiciones culturales ancestrales y lograr una conexión con este medio en el que han nacido y crecido, a pesar de hallarse lejos.

## CAPÍTULO 6:

# EL CUY EN LOS RITUALES ANDINOS

## 6.1 LOS RITUALES EN LOS ANDES

El sistema religioso andino autónomo o prehispánico era una compleja cosmovisión *sui generis* adaptada a su realidad socioeconómica, política, geográfica e histórica. En esta realidad, la cordillera de los Andes, con su ecología, fauna y flora, condicionó el desarrollo de diversos grupos sociales que poseían una ideología dual entre waka y wamani, kay pacha y uku pacha, hanan y hurin, allauca e ichoq, inti y quilla, huari y yacuaz, enqa y onqoy, tinkuy y chiaraje, runa y huarmi, entre otros. Asimismo, los glaciales, cerros, mares, lagunas, bosques y desiertos tenían vida y poseían sus propios númenes que armonizaban las relaciones sociales, el parentesco y los rituales de los hombres y mujeres (Arroyo, 2016, 1987; Sánchez Garrafa, 2011). Las divinidades se ordenaban por jerarquías y alegraban o castigaban a los hombres que no realizaban el “pago” a los cerros y/o huacas, a través de *noxas* compuesta por sequías, huaycos, guerras, terremotos y enfermedades, entre otras

calamidades. Estos pagos o *haywaqos* eran a base de hojas de coca, cal, arcilla, chicha y sacrificios de humanos y animales, destacando entre ellos camélidos, cuyes y cánidos.

En el mundo andino, todos los aspectos de la vida cotidiana y de lo político giraban en torno a la religión. Los dioses eran conceptualizados como el máximo escalón de la sociedad andina, siendo considerados en todos los momentos de la vida, desde el proceso de siembra, cosecha, nacimiento de los hijos, festividades, triunfos y por supuesto, ante la muerte. Estos dioses formaban parte de un complejo panteón, clasificándose en: dioses universales como Apu Kon Ticsi Wiraqocha, divinidades regionales entre las que se encontraban los apus wamanis, divinidades locales entre los que se encuentran las wakas y divinidades familiares como los ancestros. El territorio presentaba numerosos centros de representación de paisajes rituales, cada uno de estos con centros y con un área de acción de esta divinidad. Todas las personas debían realizar ofrendas y rituales hacia estas divinidades mientras se encontraban al interior de su territorio, en especial aquellas personas cuyo ayllu era beneficiado por esta; pues, eran celosos guardianes de las personas y ayllus que vivían al interior de su territorio, brindando prosperidad en su vida cotidiana, a cambio de lo cual estas personas debían siempre recordarla, realizar rituales con ofrendas y sacrificios de animales o hasta en algunos casos, personas. Los santuarios de estas divinidades contaban con un personal jerárquico especializado.

El sacrificio de animales en honor a las divinidades andinas era una práctica común, realizándose variados y complejos rituales en los cuales eran invocados

estos dioses para “invitarle” la carne y sangre de estos animales, en la simbología de la “comida de los dioses”. Las fuentes etnohistóricas (coloniales tempranas) refieren como esta práctica era ampliamente desarrollada durante el Tawantinsuyu, mientras que los datos arqueológicos han verificado la recurrencia de estas prácticas en contextos rituales.

Si bien es cierto que la importancia económica y ritual de los cuyes no había sido comparada con la de otras especies domesticadas como los camélidos, canidos y patos, sin embargo, las representaciones iconográficas de las mismas comparten funciones rituales y simbólicas de importancia primordial en los sistemas religiosos andinos.<sup>41</sup> Estos aspectos de la relación entre el hombre y los animales no habían recibido la debida atención en la literatura arqueológica (Valdez, 2000; Altamirano, 1995).

Las sociedades andinas han tenido a través del tiempo, una significación parecida o común para el uso de ciertos animales, como las llamas, alpacas y cuyes, en el ámbito del festín, el sacrificio ritual y su consumo en espacios domésticos; pues, durante el proceso de matanza de estos animales, sea con fines domésticos o sacrificiales, tiene un alto componente ritual en el cual se invocan a las divinidades tutelares, desarrollándose un conjunto de comportamientos de todos los participantes en este proceso (Osborn; 2019: 356-357). El contexto arqueológico nos mostrará solo algunos aspectos del contexto

---

<sup>41</sup> Los cuyes y otros roedores como vizcachas y pericotes o *ukush*, están presentes en la mitología andina como héroes civilizatorios del inframundo y se relacionan con los tubérculos. Además, roen la sogá de la vida que une el *kay pacha* con *hanan pacha* cuando protegen a los gemelos míticos en su huida de Achiké o Achkay (Carranza; 2008).



de deposición de los restos de estos animales, utilizados en el banquete, sacrificio o almuerzo; sin embargo, a partir del análisis contextual de los elementos residuales de estos animales, podemos reconstruir este proceso ritual.

En los Andes prehispánicos, los festines y banquetes eran actividades muy comunes, celebradas con el objetivo de interacción social, generar alianzas, rendir culto a las divinidades y a los ancestros, paso previo a la movilización social y laboral, ostentar poder de parte de los gobernantes, pedido a los dioses de fertilidad personal y agrícola, entre otros; el acto de matar, aderezar, cocinar y servir, eran actividades desarrolladas por personas especializadas; el servir las presas y consumirlas en estos banquetes, eran también símbolo de status, pues algunas presas denotaban por sus características, mayor carnosidad y sabor, mayor status y por lo tanto estaban destinadas a personas de mayor status y poder (Ibid: 357). En estos festines podían estar presentes los productos exóticos.

Las investigaciones arqueológicas han revelado evidencias de rituales desde el surgimiento de sociedades complejas. En el Arcaico Tardío, se han reportado evidencias de rituales en el sitio de Kotosh en Huánuco (margen derecha del río Higuera), donde edificaciones a gran escala como el Templo Blanco y el Templo de las Manos Cruzadas evidencian ser espacios públicos, donde se desarrollaban actividades rituales, como en el caso del segundo, con la presencia del fogón central en medio del recinto de planta cuadrada y a desnivel con respecto al piso, donde se incineraban algunas ofrendas, área

ventilada por un ducto de ventilación. Se halló en los nichos de las paredes del recinto, restos quemados de camélidos. Esta ocupación corresponde a la fase Mito, la más antigua del sitio.

En el sitio de La Galgada en la cuenca del río Chuquicara (norte de Ancash, provincia de Pallasca), las excavaciones realizadas por Alberto Bueno y Terence Grieder, han identificado estructuras piramidales edificadas a base de piedras, de planta cuadrangular con esquinas curvas, con galerías subterráneas, enlucidos de barro blanco en las paredes, nichos cuadrangulares, presentando en los pisos un fogón central con ducto de ventilación (similar al del Templo de las manos Cruzadas), donde se realizaban cremaciones rituales (Bueno y Grieder; 1979, 1980, 1981, Grieder, Bueno, Earle y Malina; 1988)..

Otro sitio contemporáneo es Caral en el valle medio del río Supe (margen izquierda), conformado por elevadas pirámides dispuestas alrededor de grandes plazas donde se desarrollaban constantes y múltiples actividades ceremoniales en honor a las divinidades. Así, en el Edificio Piramidal Mayor de Caral se halló a un hombre de aproximadamente 20 años que fue sacrificado (traumas encéfalo craneales). Así mismo, las evidencias señalan que en las actividades rituales se utilizaron múltiples objetos simbólicos como: flautas, moluscos, artefactos de piedra y huesos, productos marinos, entre otros; al mismo tiempo que se ingería bebidas a base de San Pedro (de acciones alucinógenas), mientras que se inhalaban otras sustancias, en medio de numerosas ofrendas de animales, productos botánicos y artefactos, que a veces eran quemados (Shady, Cáceda, Crispín, Machacuay, Novoa y Quispe; 2009).

No es nuestra intención presentar en el presente punto, un detallado informe sobre las evidencias arqueológicas de rituales en los Andes. Por ello, vamos a comentar un poco sobre los rituales de Chavín de Huantar (Horizonte Temprano) y de algunos sitios de la cultura Moche (Periodo Intermedio Temprano) en la Costa Norte del Perú. Debemos señalar que anterior a Chavín y contemporáneo a sus fases tempranas de desarrollo existe en los Andes del norte numerosos sitios ceremoniales con evidencias de rituales complejos, los que se van a constituir en el antecedente religioso de Chavín (Bueno; 2019). Chavín de Huantar era un famoso centro ceremonial temprano donde llegaban peregrinos de diversas regiones de los Andes para consultar al oráculo que se hallaba en las secciones subterráneas del templo. Las investigaciones en Chavín identificaron varias evidencias de rituales, como el hallazgo realizado por Luis G. Lumbreras en la Galería de las Ofrendas (pasadizo subterráneo de 24 metros de largo por 1 metros de ancho y 2 metros de alto), donde se halló más de 800 objetos rituales depositados como ofrendas: artefactos en piedra y hueso y cerámica. Asimismo, se halló en esta galería ofrendas compuestas por animales marinos, animales altoandinos y de la selva alta, muchos de los cuales fueron sacrificados in situ. Estas ofrendas incluían, además, alimentos colocados en las vasijas en honor a los dioses, como carne de animales: camélidos, taruka, venados, perros, vizcachas, cuyes, patos altoandinos, perdices, aves de rapiña, loros, peces marinos, lacustres y de río, moluscos, crustáceos; así como ofrendas vegetales: hojas de coca (*Erythroxylum coca*), paprika (*Capsicum annum*), todo lo que formaba parte del banquete ofrendado al dios Chavín, hallados a lo largo de toda la galería, banquetes en los que eran infaltables las

bebidas alucinógenas y alcohólicas vertidas en más de 50 vasijas de barro conteniendo chichca de maíz (Lumbreras; 2015: 188). Se encontraron también restos humanos, al parecer de personas sacrificadas, cuya carne fue ofrendada junto a la de los animales a los dioses, mientras que su sangre fue utilizada para ser vertida por el monolito conocido como “El lanzón”, huanca tallada con figuras zoomorfas antropomorfizadas en alto relieve, que se hallaba empotrada en la parte interna subterránea del templo, de 4.53 metros de alto ubicado en una cámara interior pequeña pero elevada. Las vasijas encontradas en la galería de las Ofrendas demuestran por las asociaciones estilísticas, que estos materiales fueron traídos desde diferentes regiones de los Andes por los peregrinos que llegaban a consultar al dios Chavín.

En la plaza circular hundida de acceso restringido, de 21 metros de diámetro y más de 2 metros de profundidad, se hallaron evidencias de rituales complejos que incluían actividades acústicas, danzas y banquetes en la que participaban los sacerdotes, fieles y dioses; todo esto ante la vista de las figuras talladas en los muros de contención que circundan la plaza, correspondiente a 28 figuras de personajes danzando sosteniendo figuras de spondyllus (mullu), pututos y el cactus San Pedro (Lumbreras; 2015: 186).

Las evidencias rituales en Chavín se encuentran en diversas secciones del monumento, lo que indica que este templo recibía rituales que incluía productos exóticos traídos desde diferentes regiones, banquetes ofrecidos a los dioses, sacrificios de animales y humanos, además de ceremonias con alucinógenos (San Pedro y posiblemente algunas plantas amazónicas) y chicha. Esto indica

que entre los años 1200 y 500 a.C. la divinidad de Chavín gozó de gran poder y prestigio a nivel andino, constituyéndose como el dios más poderoso de los Andes.

Durante el Periodo Intermedio Temprano (500 a.C. – 500 d.C.) se desarrollaron en los Andes, en especial en la Costa grandes estados consolidados de base teocrática, entre estos Moche. Esta sociedad dirigida por sacerdotes guerreros dirigían las actividades sociales y de culto a la gran diversidad de divinidades. En este sentido cabe destacar la presencia de mujeres que cumplían esta función gubernativa en la sociedad Moche, corroborado por los hallazgos de damas o sacerdotisas en los sitios de Cao (valle de Chicama) y San José de Moro (valle de Jequetepeque). Mediante las batallas rituales de guerreros o prisioneros tomados en las guerras con sus vecinos, se elegía a los que iban a ser sacrificados, siendo llevados a la parte superior de sus templos para ser sacrificados en rituales de sangre que era ofrendada a los dioses como Aia Paec.

La ciudad de Moche en la margen sur del valle de Moche, está conformado por una pirámide ceremonial conocida como la Huaca de la Luna y un palacio al norte que es la Huaca del Sol, además del centro urbano en medio; la primera es un gran centro ceremonial con diversas ocupaciones superpuestas, con recintos contiguos que presentan muros con pinturas murales con representaciones de las divinidades Moche, incluidos algunos calendarios rituales. Al interior de estos espacios se han hallado evidencias rituales de múltiples ofrendas a estos dioses, con sacrificios humanos in situ que eran

degollados en la parte superior de la pirámide y rodados hacia un patio posterior. Así mismo hay también evidencias de sacrificios de animales como llamas, acompañados de productos marinos (peces, moluscos, mamíferos) acompañados de objetos exóticos y suntuarios. El descubrimiento y excavación de la tumba del Señor de Sipán en el valle de Lambayeque permitió conocer las características del ritual funerario, con el sacrificio de un conjunto de personas y animales que fueron colocados junto al gobernante Moche, para que lo acompañen en su paso hacia la otra vida, así como la colocación de múltiples objetos personales y suntuarios. Hacia el lado este de la plaza principal del denominado Templo Viejo de la Huaca de la Luna se halló el 2014 un área ceremonial conteniendo un espacio de combustión con evidencias de fogones, correspondiente a posibles áreas de purificaciones, donde se hallaron restos semicarbonizados y completos de productos alimenticios de vegetales alimenticios (maíz, maní, paca, tara, achira, yuca, papa), vegetales industriales (maguey, junco, cabuya, carrizo, totora, mate, caña brava, enea), caracoles, crustáceos, peces (bagre, chita, bonito, cachema, lorna, suco, lisa, merluza, cabeza de martillo) y animales domesticados (cuy y llama), así como 54 hojas foliares dobladas a modo de discos; los cuales forman parte de los banquetes a las divinidades y se realizaban los actos de purificación de los guerreros que iban a ascender al altar mayor para ser sacrificados en honor a estos dioses, en especial a Aia Paec (Castillo, Uceda y Vásquez; 2019: 50-58).

En la Huaca Cao del complejo arqueológico El Brujo se halló también evidencias de sacrificios humanos desarrollados en ceremonias de alto contenido ritual, las cuales fueron además representadas en sus pinturas

murales, algunos realizados en honor a los dioses y otros a los ancestros y grandes gobernantes como la Dama de Cao, sacerdotisa y alta dirigente de esta ciudad estado Moche. En estas ceremonias se congregaban los sacerdotes Moche para dirigir estos rituales en presencia de la población local, animado por la bebida de San Pedro y chicha de jora, sacrificio de animales y ofrendas de comida, así como el sonido de instrumentos musicales y plegarias a los dioses escenificando pasajes de libación con la sangre de los sacrificados.

Otro ejemplo de rituales complejos andinos prehispánicos los tenemos en Tiwanaku. Se han encontrado evidencias de la larga tradición religiosa Yayamama, la cual ha sobrevivido hasta la actualidad en algunas secciones del lago Titicaca como la península de Copacabana y las llamadas Islas del Sol y de la Luna (Chávez y Chávez; 2019). Las excavaciones dirigidas por Jedú Sagárnaga en la isla Parití permitió reconocer un ritual con ofrendas de vasijas pares Tiwanaku rotas a propósito como parte de una ceremonia religiosa, en la que se libaron líquidos de estas vasijas en honor a los dioses y apus wamanis, siendo luego arrojadas al suelo por los participantes para romperlos, siendo posteriormente enterradas en fosas cercanas, mientras que otras vasijas fueron enterradas completas y llenas de chicha, acompañados de dos láminas de oro; al parecer este sería un ritual de fertilidad, desarrollado para pedir a los dioses que culmine la sequía y propicie las lluvias, pues las evidencias paleoclimáticas señalan que hacia el intervalo de los fechados radiocarbónicos de estos materiales entre 900 y 1000 d.C., en esta región se produjeron profundas sequías que trajeron consigo el colapso de la sociedad Tiwanaku (Sagárnaga; 2008, 2019). En el mismo centro ceremonial de Tiwanaku, en la parte superior

de sus pirámides ceremoniales se han encontrado evidencias de ofrendas y rituales con sacrificios de animales como en Akapana, Kalasasaya, Pumapunku, con plazas subterráneas con monolitos de gran tamaño (Bennet, Ponce y la Portada del Sol), cabezas clavadas y con petroglifos asociados; todos con una compleja iconografía (van Dalen y Bolívar; 2019).

En los capítulos siguientes analizaremos las evidencias etnohistóricas y arqueológicas en torno al uso ritual del cuy, describiendo algunos de estos procesos. En este periodo cumbre de la civilización andina, los rituales en torno al culto a los dioses, se dieron de manera extendida y uniforme, destinados a agradecer e invocar por la protección a los dioses imperiales, pero también a los locales (huacas, apus). La invasión española y los tres siglos de dominación hispana y católica no lograron destruir por completo a la religión andina (a pesar de los grandes esfuerzos por lograrlo) y sus formas de expresión, entre estas las formas de ritualidad expresados en todos los aspectos de la vida doméstica, la cual estaba íntimamente ligado al culto a estos dioses. Así, las visitas eclesásticas de extirpación de idolatrías han registrado como se realizaban estos rituales en torno a las huacas locales, esto ante la destrucción del culto estatal incaico que dirigía el culto a los dioses universales andinos como Wiraqocha y el Inti.

En la República y hasta la actualidad (en pleno siglo XXI) muchas comunidades del Ande siguen practicando los cultos y rituales religiosos, de igual manera en el ámbito doméstico y comunal. Estos cultos desarrollados a la Pachamama, a las huacas y apus wamanis, se desarrollan en ciertas épocas



del año, pero también durante las actividades agrícolas de siembra y cosecha, así como en las actividades ganaderas. Durante las festividades religiosas de muchas comunidades, previo a la celebración de los santos religiosos, se desarrollan actividades en honor a las divinidades andinas, pidiendo su autorización para poder iniciar la fiesta a los santos católicos, en un sincretismo y convivencia de los cultos andinos donde se expresan primero rasgos propiamente andinos y luego cristianos. De igual manera, como hemos visto en los capítulos precedentes, ante la enfermedad asumida por acción y castigo de estas divinidades locales, las personas desarrollan una serie de rituales pidiendo a estos entes el perdón por las ofensas y la sanación, llevándole una serie de ofrendas que serán del agrado de estos, mediados por especialistas o sacerdotes andinos.

## **6.2 LOS RITUALES CON OFRENDAS ANIMALES EN LOS ANDES: LAS OFRENDAS CON CUYES**

En el capítulo de la presente tesis referido al jubeo con cuy hacíamos referencia a la importancia de un animal mesoamericano utilizado con fines medicinales: el tlacuache. Pues bien, este animalito al igual que el cuy para los Andes, no solo tiene una alta significación simbólica como uso medicinal, sino también un alto simbolismo ritual. El tlacuache zarigüeya o comadreja (*Didelphis marsupialis*), es una especie de la familia de los marsupiales, de naturaleza nocturna (fría) de gran presencia en los contextos arqueológicos y en la iconografía religiosa y ceremonial de múltiples sociedades civilizatorias

mesoamericanas: *“Sus imágenes en códices tan importantes como el Fejérváry Mayer, Vindobonensis, Vaticano B, de Dresde y Nuttall, lo vinculan al juego de pelota, al cruce de caminos, a la decapitación, a las ceremonias de año nuevo, a la Luna, al pulque. Luce mantos multicolores, tocados ricos, bastones de sonajas, y se sienta en taburetes cubiertos con la piel del jaguar. Su morada se distingue en los documentos pictográficos: su emblema es una larga cola de pelos hirsutos colocada repetidas veces, como elemento arquitectónico, en la parte superior del edificio.”* (López; 2006: 20-21). Muchos mitos mesoamericanos refieren la importancia del tlacuache, aunque el más importante es el que lo señala como el responsable de la existencia del fuego en el mundo cuando todo era oscuridad, robando el fuego de la hoguera de los seres del inframundo, prendiendo su cola la que se quedará pelada, para luego compartir el fuego con los hombres; por ello es considerado en la ideología parafernalia mesoamericana como el guía en la morada de los dioses (Ibid: 21). Para los antiguos mesoamericanos, muchos animales tenían poderes sobrenaturales e interactuaban entre los hombres y los dioses, transformándose algunos de ellos en dioses o siendo receptáculos de las relaciones entre estos y los hombres; esto por cuanto en los tres mundos continuos cronológicamente, primero existieron los animales que convivieron con los dioses, luego se dio la creación de los hombres, para finalmente convivir los hombres con los animales bajo el amparo de los dioses. El simbolismo religioso maya representa al tlacuache como un animal que se encuentra sosteniendo el cielo; mientras que, para los mixtecas, aparece relacionado íntimamente con el complejo lunar, al igual que se le relaciona con el origen del pulque, del maguey, la maternidad y el parto. Para los zapotecas, se le asocia también con el robo de maíz, motivo por el que

de costumbre dejaban ciertas épocas del año, ofrendas de maíz en honor al tlacuache. En general, este animalito está relacionado por los pueblos mesoamericano con el robo, la astucia, la interacción entre dioses y hombres, aunque casi siempre favoreciendo a los segundos, favorecido por su sabiduría e inteligencia. Por ello, en diversas regiones, se han reproducido muchos otros mitos y fábulas donde el tlacuache aparece como personaje principal, realizando acciones que van a favorecer a los hombres y dioses, gracias a su astucia. En la concepción del sistema de oposiciones binarias, sistema dual o de pares de oposición, el tlacuache es considerado como un animal nocturno femenino, de transición de la oscuridad a la luz (a la que accede a través de la obtención del fuego), siendo oposición binaria al coyote, considerado animal diurno masculino.

Los rituales religiosos en los Andes con presencia de animales ofrendados era una práctica muy común, tal como lo señalaron los primeros cronistas hispanos y lo vienen evidenciando los contextos arqueológicos que se están descubriendo. Al momento de identificar un contexto ritual es necesario considerar cuatro unidades de análisis: la estructura o soporte en la que se encuentra el animal, el individuo animal en sí, los materiales asociados y las características del ritual. Con respecto a la estructura o soporte se debe determinar el lugar de deposición de la ofrenda, si cuenta con arquitectura o no, sus dimensiones, orientación, tipo de estructura (funeraria, ceremonial, almacenamiento, etc), tipo de relleno con que ha sido cubierto (tipo de tierra), entre otros. Con respecto al individuo animal, determinar la especie, si es domesticado o silvestre, sexo, color, tipo de deposición (primario o secundario), si se trata de una deposición individual o colectiva, si presenta tratamiento

corporal (presencia de fardos, disecamiento, etc), orientación, posición, edad aproximada, etc. Entre os materiales asociados se deben analizar minuciosamente, ya que de ellos dependerá la caracterización del contexto, si es ritual o no ritual. De estos tres primeros se podrá determinar las características del ritual que se ha desarrollado y el contexto de deposición.

Alfredo Altamirano (1995: 29-30), identifica los siguientes tipos de actos rituales que están relacionados con las ofrendas de cuyes:

**“Ofrenda Propiciatoria**

*Es el rito netamente de carácter cíclico efectuado con la finalidad de recibir la gracia de los ancestros y/o de los dioses para lograr un bienestar grupal, comunitario o supra-comunitario. Ocurría frecuentemente en las huacas, en frente a las montañas sagradas, encuentro de ríos o de caminos, lagos, cuevas o machay, o en los cementerios.*

**Depósito Votiva**

*A diferencia del anterior tiene carácter no-cíclico, individual o familiar y se hace con la intención de pedir una gracia o una cura).*

**Ritos de pasaje**

*Es el rito del sacrificio del cuy celebrado durante el denominado periodo liminal (Turner, 1967: 53) y cuando ocurre un cambio de lugar, estado, posición social y/o edad (Van Gennep, 1960). Por ejemplo, el paso de la pubertad a la madurez, casamiento, muerte, viaje, curación, marca del ganado, corte-pelo o esquila, entre otros.*

**Rito de Libación**

*Es la ofrenda líquida de la sangre del individuo o animal sacrificado, la sangre es mezclada con otros ingredientes por los oferentes en vasos ceremoniales y almacenados para ser redistribuido, primero al curaca y luego a los participantes; la libación ocurre frecuentemente en las fiestas oficiales estacionales de carácter cíclico. Por ejemplo, las fiestas de Inti Raymi, Capac Raymi e Inka Raymi o Ayriway. También ocurre al asperjar la sangre de cuy, contenida en un recipiente o plato, y luego con los dedos se rocían sobre los huesos superficiales de los antepasados en los cementerios o huacas.*

### **Rito de Banquete**

*Es el acto ritual que sigue al sacrificio de animales de una determinada especie, edad y sexo, concentrando varios participantes durante las fiestas oficiales de carácter cíclico. Consiste en consumir la carne del animal sacrificado, descartando partes destinadas a los ancestros y a las divinidades, la función ritual es consolidar la integración social de carácter recíproco y redistributivo. Por ejemplo, durante la visita del Inca o algún personaje importante se sacrificaban centenas de cuyes para la alimentación del pueblo y élite.*

### **Ofrenda cremada (Holocausto)**

*Es una ofrenda sólida por cremación en el marco de ritos de carácter no-cíclico. Suele celebrarse antes de emprender una guerra o una alianza y una disyunción o una conjunción social. La incineración de camélidos, cuyes y aves permiten la comunicación simbólica entre oferentes o sacerdotes y participantes, mediante gestos, cantos, danzas, vestimenta y lugar del ritual (Valcárcel, 1943). El humo generado por la quemada de la wira o grasa de llamas o cuyes durante la ceremonia no-cíclica de la huayra en los templos, como en Caral, El Paraíso, Cerro Sechín, Pachacamac, entre otros, permitía interpretar a los oferentes, dar*

*el vaticinio positivo o negativo de la salud de un soberano, de guerras, alianzas y cuestiones políticas”.*

El sacrificio comprende un tipo de “matanza ritual”, mediante la cual se quita la vida a un animal para obtener algo beneficioso. Jo Osborn (2019: 357-359) realiza una clasificación de los sacrificios andinos de animales en: sacrificios de construcción, sacrificios de retención, ofrendas sobrenaturales y sacrificios de adivinación o curativos. Los sacrificios de construcción corresponden a aquellos animales que son sacrificados al inicio de una construcción, edificio, puente, etc; con la creencia que, con esto, la nueva edificación perdurará y no colapsará. Los sacrificios de retención son aquellos en los cuales se sacrifican animales y se depositan al interior de las tumbas de los muertos con la creencia de que estos animales pasarán al mundo de los muertos para servir de alguna manera al difunto; también se encuentran en esta categoría la comida de los muertos, en la cual se enterrará en la tumba a los animales sacrificados, sea en estado natural o aderezado y cocinado, como también los banquetes rituales en que los familiares comerán a los animales sacrificados en honor al difunto. Por su parte, en las ofrendas sobrenaturales, los animales serán sacrificados en honor a los dioses (divinidades, apus, wamanis, huacas, etc), siendo colocados a modo de ofrenda. Los sacrificios de adivinación o curativos son aquellos desarrollados para adivinar el devenir futuro o con fines de curación médica de enfermedades; este es el caso del cuy y de otros animales utilizados con estos fines.

Asimismo, se sabe que los estudios antropológicos y etnohistóricos resaltan la importancia de cuyes como objetos de sacrificio, suplicio, oráculo,

ofrenda propiciatoria y de curación; como símbolos cósmicos y actores de mito; y como acompañante de divinidades ancestrales en los Andes. Sin embargo, hasta la actualidad no había bases metodológicas firmes para comparar estas evidencias con las arqueológicas, lo que impactaba de manera negativa las interpretaciones de los contextos rituales. Veamos el estado de conocimiento.

El rol de los cuyes en la ritualidad andina, así como el de los camélidos, forman parte de una amplia gama funciones simbólicas. En esta diversidad se registran: en los ritos de curación, oráculo, psicopompo y ágapes, atravesando los estados liminales y de communitas de Van Gennep y Turner.

En numerosas vasijas de la cultura Moche se puede observar representaciones de cuyes como parte de actividades rituales. Una vasija del Museo Rafael Larco de Lima (ML002972) procedente del sitio de Huancaco (valle de Virú), correspondiente a una botella gollete asa estribo escultórica, presenta la representación de la Divinidad de Aia Paec con la cara arrugada y representando varios animales, entre ellos el cuy.



**Figuras 113 y 114: vasija Moche con representación de Aia Paec, con representación de cuy (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=2972>).**

Otra vasija del mismo museo, procedente del valle de Chicama corresponde a una botella gollete asa estribo (ML006444) con representación escultórica de cinco cuyes sobre el cuerpo.



**Figuras 115 y 116: vasija Moche con representación de cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=6444>).**

Así mismo, otra botella escultórica de la colección Larco, presenta a un felino con un cuy entre los colmillos (ML007931). Otras cuatro vasijas escultóricas representan a un cuy (ML008258, ML008260, ML008261 y ML008262). Igualmente, un cántaro presenta escultóricamente en el cuello la representación de un cuy de color crema, incrustado hacia ambos lados del mismo (ML009864). Otra botella procedente del valle de Chicama representa cinco cuyes colocados escultóricamente sobre el cuerpo de la vasija (ML012861).





Figuras 117, 118 y 119: Vista de dos vasijas escultóricas representando cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8258> y <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8260>).



Figuras 120, 121 y 122: Vista de dos vasijas escultóricas representando cuyes (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8261> y <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=8262>).



Figura 123 (izquierda): cántaro con representación escultórica de un cuy en el cuello, Museo Larco (Fuente: <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=9864>). Figura 124 (derecha): El cuy en la cerámica Mochica, fase III. Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú de Pueblo Libre. Foto de internet.

La representación del cuy en la piedra pulida se asemejaba a la de la llama y alpaca y era conocida como *illa*, *conopa*, *inkaichu*, *ullti* o *ullqui* y se le atribuía un inmenso poder para propiciar la reproducción y el bienestar social llamado *enga*, *eng'a* o *inkaichu*. A diferencia de *Onqoy*, relacionado con la enfermedad y la muerte, el mal. Es decir, la dualidad *Enqay* y *Onqoy* era el bien y el mal en la cosmovisión andina. La imagen dotaba a la piedra *conopa* la función de multiplicar prodigiosamente los rebaños de camélidos, las cosechas agrícolas, la pesca, la artesanía y buena suerte en los largos viajes interzonales (Uhle, 1906; Valcárcel, 1935, 1943; Rowe, 1963; Tello, 1967; Aranguren, 1972; Flores Ochoa, 1977). Actualmente en muchas comunidades tradicionales de la sierra sur, el extraordinario poder *enqa* o *enqay* ha pasado por motivos de catequización y aculturación a la Virgen del Carmen, en cuya honra millares de fieles se congregan en las fiestas religiosas cristianas en el mes de julio.

En la astronomía andina es evidente la importancia de las constelaciones de la llama *Choquechinchay* o, como se la denomina en la sierra central: *Chinchaycocha*, *Katachillay* o *Urkuchillay* de la sierra sur. Las llamas azules caminan sobre el *Hatun-mayu*, Vía Láctea dirigiéndose hacia al sur, hacia la constelación del Chacana (puente) o Cruz del Sur (Earls, 1973; Zuidema, 1982a, 1982b; Valladolid, 1992). Sin embargo, no hay datos de la constelación del cuy.

En el sur del Cusco (Santa Barbara, provincia de Canas), los cuyes son condimentos indispensables en las ceremonias religiosas de culto a los apus y huamanis, solicitando favores y ayudas a los pobladores, en especial en los

rituales para alejar el granizo y evitar que esta afecte a los cultivos. Al momento que los pobladores observan que se acercan las nubes cargadas y de color oscuro, sacan a un cuy entre las manos mientras corren fuera de su casa, apretando las orejas del cuy y moviéndolo de un lugar a otro para que grite; pues se cree que el grito o chillido del cuy es una imploración a los dioses para que no llueva tan fuerte y protejan los cultivos (Bolton, Flores y Calvin; 2012: 266-267). Además, también se utiliza a los cuyes en las ceremonias de ofrendas anuales a la Pachamama<sup>42</sup> y a los cerros, para pedir que se les otorgue una buena producción; procediendo a la quema de fetos de cuyes (los que son secados desde días antes) junto a otros elementos de la ofrenda ritual (Ibid).

En la provincia de Cañar en Ecuador, hasta la actualidad el cuy es un implemento muy importante y vigente en el mundo mágico y religioso, muy utilizado en los rituales familiares, comunales y religiosos; siendo no solo utilizado con fines medicinales (para curación), sino también mediante rituales previos provoca que las personas se enfermen, siendo mezclado con insumos que al dar de comer a la persona enemiga, provoca el colapso de la salud de esa persona, lo que es comúnmente conocido como daño o brujería (Gilmore; 1950). Existe en la región oriental del Ecuador un río denominado cuyes, por la abundancia de este animal en esta zona: *“Estaban de la otra vanda de la cordillera*

---

<sup>42</sup> La Pachamama o madre tierra es considerada en el mundo andino como una divinidad importante. Es la responsable de los accidentes naturales, de la producción agrícola, por lo que es importante brindarle agasajos o “pagos”, consistentes en comidas, bebidas (principalmente licores), sacrificio de animales, dulces, entre otros. Es protectora del hombre, las plantas y los animales. Es una divinidad, muy ligada con el mundo de la salud y la enfermedad, a la que se invoca para evitar: *“... ciertas enfermedades o como elemento esencial en la curación de otras tantas, ya que interviene en todos los actos de la vida y los otros dioses le obedecen siempre.”* (Pérez; 2005: 43).

*general del Pirú y se llaman Cuyes, a causa de que en su tierra hay muchos cuyes.”*

(Los Ángeles (1965 (III):270-271, citado por Ledergerber-Crespo; 2010: 62).

### **6.3 LOS RITUALES CON CUY CONTEMPORÁNEOS EN LA PROVINCIA DE HUARAL**

En las diversas comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, hasta la actualidad algunas personas (no todas) aún realizan rituales ceremoniales utilizando cuyes, los cuales son sacrificados y ofrendados para lograr algún beneficio personal o comunal. Estos rituales son desarrollados por personas especializadas en esta labor, quienes muchas veces son los mismos curanderos locales o “curiosos”. El desarrollo de esta actividad es aprendido por estos especialistas de sus padres o familiares cercanos.

Debemos señalar que en los dos capítulos anteriores hemos hablado también de casos de rituales con fines de curación (medicinales) y rituales alimenticios. En este caso mostraremos otros casos de rituales en la provincia de Huaral donde interviene el cuy como elemento central.

En el proceso ritual un elemento importante es la hoja de coca, la cual va a ser ingrediente principal que acompaña al cuy. El uso de la hoja de coca es mediante el chaqchado, tanto de parte del especialista como de todos los acompañantes y participantes del ritual.

Los componentes de este ritual son los siguientes:

1. La creencia e ideosincracia del grupo social en la existencia de seres sobrenaturales, protectores de los seres humanos, a quienes hay que realizarles el ritual.
2. El oficiante o especialista que realiza el ritual.
3. El cuy que es el producto ofrendado en el ritual.
4. Los apus o montañas sagradas protectoras de las poblaciones locales.  
Estas divinidades van a permitir el correcto desenvolvimiento y logro de los objetivos deseados, sea una buena cosecha, salud de los integrantes de la sociedad, la multiplicación del ganado, etc.
5. La Pachamama o madre tierra, que es la que provee de recursos (agrícolas y ganaderos) al hombre.
6. Los ancestros, antepasados de los pobladores actuales, quienes moran en el entorno natural paisajístico.
7. Los participantes en el ritual.

Los rituales ofrendatorios que se desarrollan con la participación del cuy, se realizan como parte de:

1. Rituales propiciatorios medioambientales: aquellos que se desarrollan para propiciar las lluvias.
2. Rituales propiciatorios de abundancia: aquellos desarrollados para el aumento del ganado (vacas, ovejas, cuyes, llamas), o de la producción agrícola. En estos casos se acompaña el sacrificio del cuy con la colocación de illas o conopas con figuras de animales o productos agrícolas, según lo que se quiere aumentar.

3. Rituales de sanación: desarrollados para la cura de enfermedades culturales como: daño, susto, mal del abuelo, mal aire, etc.; pidiendo a las divinidades que intervengan en la curación del enfermo.
4. Rituales de permiso: solicitando permiso a las divinidades tutelares para el desarrollo de actividades como: la siembra, la cosecha, la construcción de un canal de irrigación, construcción de local comunal, habilitación de estancias de ganado, etc.
5. Rituales de iniciación: a los nuevos curanderos, especialistas o adivinadores que van a cumplir un papel fundamental en la sociedad local. También en algunas comunidades del distrito de Ihuarí se realizan estos rituales cuando una nueva autoridad va a asumir el cargo de directivo comunal.
6. Rituales de agradecimiento: desarrollados para agradecer a la divinidad por algún beneficio recibido.

Los rituales con cuyes no solo se desarrollan mediante el sacrificio de los animales, sino también mediante su consumo alimenticio en el núcleo familiar. La señora Marita Marcelo Mellado, natural de San Miguel de Vichaycocha (32 años) nos narra la creencia que es muy arraigada en varias comunidades sobre el consumo de cuy entre padre e hijo(a) para evitar la muerte de uno de ellos: *“Cuando el padre y uno de sus hijos se parecen bastante significa que uno de ellos se va a morir. Para evitar eso, cuando el hijo tiene por lo menos tres años de edad o más, se les tiene que dar de comer juntos del mismo cuy negro del mismo plato, mirándose fijamente de forma frontal. Mediante esto, ya no serán tan parecidos y no habrá el riesgo que uno de ellos se muera”* (entrevista realizada el 8 julio de 2017). Esta historia

es muy similar a lo señalado por la señora “Julia” (23 años), natural de Huaral, quien refiere que su suegra natural de Canchabamba (Huánuco), que en la actualidad vive en Huaral, le contó que: *“Cuando un hombre tiene un hijo primogénito, tienen que comer del mismo cuy para que les vaya bien en la vida, para erradicar cualquier tragedia que pueda estar rondando a la familia”* (entrevista realizada el 14 junio de 2019).

Así mismo, algunas personas consideran que para que la mujer no quede embarazada se debe comer varias veces a la semana caldo de cuy por parte del conyugue. El señor “Favio” (55 años), natural de la provincia de San Luis (Ancash) que vive desde hace 36 años en Huaral señaló: *“Para no tener hijos se debe consumir cuy en caldo durante dos o tres veces a la semana”* (entrevista el día 2 de agosto de 2019).

En los últimos años se ha introducido una nueva costumbre ritual en la costa de la provincia de Huaral, es el uso del cuy con fines de adivinación, utilizando para ello dos o mas cajas vacías colocadas hacia abajo, con comida al interior y una abertura para que ingrese el cuy. Si, por ejemplo, se quiere adivinar que equipo ganará un partido de futbol, se colocan dos cajas, cada uno con el nombre de un equipo en la parte superior, dándole al cuy varias vueltas para marearlo y colocándolo en el suelo; a la caja que ingresa el cuy, significa que ese será el equipo ganador.

Cabe señalar que en las comunidades campesinas altoandinas el cuy es utilizado en rituales de sacrificio por los curanderos para curar el susto. Existe la

creencia generalizada que aquellas personas que se resbalan, caen o duermen en un paraje desolado, sufren de susto; así como las personas que se caen en el agua. Esto causa, dentro de la idiosincrasia local, que el alma de la persona que se ha asustado quede atrapada por los “gentiles”<sup>43</sup> o por las divinidades locales en ese mismo lugar. Para “rescatar” esta alma, el curandero o especialista tiene que identificar con el jubeo de cuy si efectivamente se trata de un susto, procediendo luego a rescatar esta alma, haciendo el cambio con los gentiles, mediante ofrendas o pagos que incluyen cuyes. El especialista Jorge Delgado Trinidad que vive en el pueblo de Chisque narra este proceso: “Se va a sacar el espíritu del lugar donde se cayó y asustó la persona enferma. Para ello se lleva la ropa del enfermo, dejando enterrado en el lugar una ofrenda conformada por hojas de coca, maíz molido y un cuy o perro vivo” (entrevista del día 18 de setiembre de 2019). El especialista Galindo Alvarez Alberti que vive en el pueblo de Huarquin señala al respecto:

*“Mi abuelo me enseñó que para rescatar un alma del agua (susto), se tiene que ir solo al lugar donde el enfermo se asustó, quedándose el enfermo en su casa. Se lleva dinamita con mecha de agua, hojas de coca, ron, cigarro, todo esto para ofrendar. Se revienta la dinamita en el agua llamando el alma del enfermo, alma que sale disfrazada de un animal (paloma, pájaro, mariposa u otro tipo). No tiene que haber fuera de la casa del enfermo ningún animal, ya que si no el alma se regresa. El alma va a ingresar a la casa del enfermo, metiéndose en su cuerpo. Se puede llevar con la dinamita, ofrendas de perro, gato y cuyes que van a ser sacrificados. Para*

---

<sup>43</sup> Así llaman a las almas de los antiguos pobladores prehispánicos, no bautizados, cuyas almas residen en las zonas arqueológicas.



*ofrendar un cuy, se excava un hoyo, se mata al cuy cortándole el cuello y se esprime la sangre a la tierra, enterrando el cuerpo del cuy más abajo en honor al abuelo”, (entrevista el día 19 de agosto de 2019).*

En el pueblo de Ravira, el especialista José Avendaño Naupari nos relató que los cuyes son utilizados en los rituales de sacrificio para la curación del susto, acompañados de otros ingredientes o de los restos de otro cuy con que se ha jubeado al enfermo: *“En el sitio en que se ha asustado, se hace un pago, rezando padrenuestros, se deja comida, se sacrifica cuyes, se deja un huevo puesto por la gallina el mismo día, los restos del otro cuy jubeado y sus ingredientes como hoja de coca y ron; todo esto es para convidar al abuelo, sino no se va a recuperar el enfermo”* (entrevista el día 8 de octubre de 2019).

El 1º de noviembre de cada año se celebra el Día de los Muertos en toda la región andina. En las Comunidades Campesinas altoandinas de la provincia de Huaral existe la costumbre de preparar la mesada para los familiares fallecidos (culto a los antepasados). Para ello ese día al mediodía se preparan los potajes que más le gustaban en vida a los familiares fallecidos, siendo cuidadosamente preparados, con el aderezo que más les gustaba. Entre estos platos figuran los que contienen cuy como los más demandados. En la mesa se van a colocar la foto del (o los) familiar(es) fallecido, velas blancas prendidas, y estos platos previamente preparados. Se van a quedar aquí hasta el día 2 de noviembre en que serán retirados y quemados. Es decir, el cuy es un ingrediente muy frecuente en la comida preparada para los muertos.

En algunas comunidades campesinas existe la costumbre de regalar una pareja de cuyes a los recién casados, deseándoles buena suerte y que se multipliquen trayendo progreso y felicidad a la familia.

En San Miguel de Vichaycocha, existe un lugar por encima del nivel del pueblo ((a la espalda del sitio arqueológico de Purunmarca) llamado Casildo, donde existe una pequeña cueva y viven cuyes silvestres. La población cuenta que, desde la época de sus abuelos, todas las personas que transitan por este lugar deben llevar chala y comida para estos cuyes, quienes, aunque al sentir la presencia de personas se esconden inmediatamente, al ver que no hay nadie, salen a comer la comida ofrendada. Así mismo pueden dejar hojas de coca, como parte del ritual. Otro lugar dentro de esta misma comunidad es Qacaqarana (pasto de cuy), cerca al camino hacia Parquín, paraje de Raquitambo, donde también los caminantes dejan pasto para los cuyes silvestres que viven a estas alturas a casi 4000 metros de altitud; lo mismo sucede en Chuñopozo, donde debajo de una roca grande hay una cuevita en que viven cuyes silvestres, a la cual ofrendan comida y coca.

## **6.4 SIMBOLISMO DEL CUY COMO ELEMENTO RITUAL**

En las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, el uso del cuy con fines rituales aún se mantiene vigente. El cuy simboliza este proceso integrador entre lo humano y lo divino, entre los vivos y los muertos y entre el cuerpo y el alma. Como en muchas civilizaciones del mundo, el cuy es un ingrediente básico (al igual que los camélidos) en las interrelaciones duales y

complementarias. Para las sociedades andinas, es importante y prioritario el estar bien con sus divinidades para que estos los puedan proteger y cuidar; mientras que, para las divinidades, es importante dar amparo a sus fieles o “hijos”, para que estos no se olviden de su culto. Estas relaciones son mediadas por las actividades rituales, dirigidas por un especialista o sacerdote andino, quien conoce al detalle la ideología y parafernalia de la religión andina, utilizando procedimientos durante el ritual ampliamente conocidos por los participantes. Sin embargo, para las divinidades andinas no basta la presencia de un cuy muerto, sino que el animal debe morir durante el proceso ritual, siendo su sangre derramada como símbolo del pacto existente entre los hombres y dioses, pacto que ampara y permite que perviva este sistema religioso ancestral.

Para las sociedades andinas tradicionales, existe un mundo paralelo al de los hombres, que es el mundo de los muertos. En algunas regiones andinas se cree que existe un mundo de los muertos (como el caso del Qoropuna en Arequipa, donde van todas las almas de Apurímac) donde van a vivir las almas de todos los muertos, a los cuales se accede mediante cuevas o caminos conocidos como el Ayañan (camino de los muertos) o almañan (camino de las almas), caminos de origen antiguo (prehispánico) por donde no se transita cotidianamente. Estas almas de los muertos (conocidos como gentiles o abuelos en la región altoandina de Huaral) pueden mostrarse -dentro del pensamiento popular local- agresivos con los vivos, cuando estos no los respetan; es decir, cuando no les dejan ofrendas rituales, al transitar por sus territorios, como los lugares alejados, cuevas, abrigos rocosos y zonas arqueológicas. Esta agresión consiste en la captura del alma de las personas vivas, expresado en la persona

mediante una enfermedad cultural conocido como susto. Para curar del susto, los especialistas o curanderos deben realizar una “mesada” u ofrenda, en la cual van a ofrecer a los “abuelos” o muertos, ingredientes rituales como la coca, el tabaco, comidas, bebidas y por supuesto, el sacrificio de cuyes y camélidos. Cada uno de estos ingredientes representa elementos masculinos/femeninos, cálidos/fríos, grandes/pequeños (según el grado de susto que presenta), etc. Con estas ofrendas se trata de persuadir a que el alma del muerto libere el alma del vivo, a fin que este restablezca su salud.

En la concepción andina, cada mes de noviembre durante el día de los muertos, el alma del difunto regresa al mundo de ellos vivos para recibir de parte de sus familiares y descendientes, ofrendas de comida, entre los que no faltan los platos a base de cuyes.

## CAPÍTULO 7:

# **EVIDENCIAS ETNOHISTÓRICAS SOBRE LA IMPORTANCIA Y USO DEL CUY EN LOS ANDES PREHISPÁNICOS**

El cuy es un animal que en periodos prehispánicos adquirió gran importancia entre las sociedades andinas, existiendo evidencia de su uso desde el periodo Lítico. Casi todos los cronistas coloniales tempranos hacen referencia al uso del cuy, al cual algunos llamaron como conejillos de indias, existiendo múltiples informaciones sobre su importancia durante el Tawantinsuyu. El uso del cuy giraba en tres funciones principales: con fines alimenticios, debido a su alto valor protéico; con fines ritual religioso, como condimento importante en las actividades religiosas; y como instrumento de adivinación y medicinal, mediante el sobado. Fray Domingo de Santo Tomás (1560: 310, 352) revela que al cochacuy o cuy silvestre se le denominó luco o llucu y se les cazaba con una red llamada llocani. El cronista Salazar (1571: 21, citado por: Antunez; 1980) refiere acerca de la abundancia de estos roedores y cuando salían 20 muchachos con garrote regresaban con 300 al día. A fines del siglo XVIII aún se veían gran

cantidad de ellos alrededor de Trujillo (Antúnez de Mayolo, 1980:43, citando a Lequanda, 1793).

Los primeros españoles que invadieron el Tawantinsuyu y sus autoridades eclesiásticas, vieron con desprecio y recelo al cuy, debido a la gran importancia que este animalito tenía en casi todos los aspectos de la vida diaria de la civilización andina. Por ello, en 1576 los curas españoles solicitaron al arzobispo de Lima, Loayza, el exterminio de todos los cuyes en el nuevo Virreynato, a lo cual el arzobispo se negó, ya que podría desencadenar en levantamientos por todo el territorio andino (Antúnez de Mayolo; 1980).

## 7.1 USO CON FINES ALIMENTICIOS

El cuy muy apreciado como producto alimenticio en todas las sociedades andinas prehispánicas, y aún hasta la actualidad se sigue preparando numerosos potajes a base de cuy. No había festividad religiosa, social o familiar, donde no se prepare el cuy en forma asada o sancochada; pues se trataba de un potaje difusamente conocido en los Andes, obtenida en condición silvestre o doméstico (Espinoza; 1997: 132). Al respecto, José de Acosta señala: *“Hallanse en la sierra del Peru, donde tambien hay otro animalejo muy comun que llaman cuy, que los indios tienen por comida muy buena, y en sus sacrificios usaban frecuentisimamente ofrecer estos cuyes. Son como conejuelos, y, tienen sus madrigueras debajo de y en partes hay donde la tiene toda minada. Son algunos de ellos pardos, otros blancos y diferentes”* (Acosta; 1590: libro cuarto: XXXIX).

El cuy era un animal doméstico muy común, criado en todos los pueblos y a diferentes altitudes; aunque existían también cuyes silvestres: *“Hay conejos caseros y campestres, diferentes los unos de los otros en color y sabor. Lllamanles coy; tambien se diferencian de los de Espana. De los caseros han traído a Espana, pero danse poco por ellos; los indios, como gente pobre de carne, los tienen en mucho y los comen por gran fiesta (Garcilaso; 1609: capítulo XVII).*

Durante los matrimonios, el cuy jugaba un papel importante en la comida, al igual que como instrumento de adivinación: *“Y llebaban cuyes, charqui y coca y un haz de paja y algunos, que eran ricos, ropa conforme su posible y con ello, como esta dicho, iban a casa dela nobia a los padres, o parientes de ella, y selo presentaban y pedían a su hija por muger, y ellos se la daban y, concertado, hacían su acatamiento y derramaban paja por la casa donde se sentaban todos; y dela lena que llebauan encendían fuego y comían y bebían la chicha que abia traído” (Murúa; 1590: Libro II, capítulo XVI).*

Juan Polo de Ondegardo (1571: capítulo XXX) refiere que los cuyes eran criados al interior de las unidades habitacionales, las cuales cumplían múltiples funciones:

*“Sus habitaciones son vnos Bujios sumamente re ducidos, sin mas alinos, ni ajuares, que vnos pocos Pellejos de que forman sus camas; aunque muchos de ellos no se desnudan para dormir, y solo executan; de esta misma ropa se hacen sus cobertores.*

*60. Estas estrechas piasas son tambien cocina, Des. pensa, y cuyero: esto es, crian en ellas sus Cuyes, animalillos intolerablemente fastidiosos, por su chilli do, y trabesuras; pero no ay que moleste la insensibilidad de estas gentes”.*

En todas las viviendas, la población de las diferentes provincias que conformaban el Tawantinsuyu, criaban cuyes al interior de las áreas domésticas: *“La gente plebeya en general era pobre de ganado (si no eran los Collas, que tenían mucho), y por tanto padecía necesidad de carne, que no la comían sino de merced de los curacas o de algún conejo que por mucha fiesta mataban, de los caseros que en sus casas criaban, que llaman coy”* (Garcilaso; 1609: capítulo VI).

Marco Jiménez de la Espada publicó en las Relaciones Geográficas de Indias, numerosas visitas tempranas realizadas a diferentes regiones del nuevo Virreynato del Perú, destacando las realizadas por Monzón y Carbajal a los Soras, Rucanas, Vilcashuamán, y otros del actual departamento de Ayacucho. Entre las descripciones que se hacen sobre las manifestaciones culturales de sus poblaciones y costumbres, en todos los casos se hace referencia a la crianza del cuy. En la visita de Juan Salinas Loyola a los alrededores de la ciudad de Zamora, cerca de Loja, refiere: *“Los que estimaban mas eran ovejas de las del Piru, porque las criaban y tenían, y otros que llaman cuys, a manera de conejos, que crían dentro de sus casas (....) Hay venados, aunque pocos, y perdices y palomas bravas y crían en las casas unos a manera de conejos que se llaman cuys ....”* (Jimenez; 1881-1897: Tomo 3). Con respecto a la población que vivía en los alrededores de la ciudad de Huamanga, Pedro de Rivera señala: *“Tienen los indios unos animalejos blancos y de otros colores, como conejos, aunque algo menores, y son de comer, y los llaman cuyes; usaban dellos para sus sacrificios antiguamente; son domesticos, que se crían en las casas, y también los hay silvestres”* (Ibid: tomo 1). En las descripciones sobre el territorio de Otavalo, cerca de Quito, Sancho de Paz Ponce de León



señala que: *“Hay unos animales pequenos que llaman cuyes, que son de comer”* (Ibid: Tomo 2). Con respecto al territorio del corregimiento de Vilcashuamán, en el pueblo de Chuiqui, la población refirió a Pedro de Carbajal que: *“Los animales domesticos que los naturales destos pueblos tienen, son carneros de la tierra para su servicio y sustento y cuyes y gallinas; y de los silvestres hay guanacos y vicunas, y venados y bizcachas”* (Ibid: tomo 1). Por su parte, para la provincia de Soras (Ayacucho) la población señala que: *“.... hay otro genero de conejos que se llaman cuyes, domesticos y silvestres”* (Ibid: tomo 1).

## 7.2 USO RITUAL RELIGIOSO

La principal función que tuvo el cuy en tiempos andinos prehispánicos fue como condimento religioso, utilizado principalmente para sacrificarlo en las festividades u ofrendas a personajes relevantes de la sociedad, pero principalmente a las divinidades que formaban parte del panteón religioso andino.

Las ofrendas entregadas a las divinidades estaban conformadas por cuyes sacrificados, camélidos sacrificados (llamas o alpacas, principalmente), hojas de coca, maíz, chicha de maíz, objetos de metales (oro, plata y cobre), spondyllus (mullu) y otros ingredientes. El anónimo Jesuita (1594<sup>44</sup>: capítulo sacrificios) señala que: *“Tambien sacrificaba unos animalejos que llaman cuy, y diversos pajaros y otras aves para diversas necesidades”*. Juan de Matienzos (1567: capítulo XLIV), también describe los ingredientes utilizados en las ofrendas religiosas: *“Ponen*

---

<sup>44</sup> Para el año de publicación de las crónicas, se considerará el año de publicación de las ediciones príncipes.

*por inconveniente que la ofrecen al demonio: no es sola la coca la que ofrecen, sino todo lo que tienen en mucho: el maiz y chicha que comen y beben, los corderos de la tierra, los cuyes, las mantas y camisetas que visten, y la mesma plata y oro, y todas las demas cosas. Segun esto, debiaseles vedar el comer y beber y vestir, y todo lo demas, cosa bien sin termino ni razón". Jose de Acosta (1590: libro quinto: capítulo XVIII), refiere al respecto que:*

*"En el Peru usaron sacrificar coca, que es una hierba que mucho estiman, y maiz, que es su trigo, y plumas de colores, y chaquira, que ellos llaman mallo, y conchas de la mar, y a veces oro y plata, figurando de ello animalejos; tambien ropa fina de cumbi, y madera labrada y olorosa, y muy ordinariamente sebo quemado. Eran estas ofrendas o sacrificios para alcanzar buenos temporales, o salud, o librarse de peligros y males. En el segundo genero era su ordinario sacrificio de cuyes, que son unos animalejos como gazapillos, que comen los indios bien. Y en cosas de importancia. o personas caudalosas, ofrecian carneros de la tierra, o pacos rasos, o lanudos; y en el numero, y en los colores. y en los tiempos habia gran consideracion y ceremonia".*

Martín de Murúa (1590: capítulo XXVI), describe sobre la importancia del cuy en los sacrificios en las festividades andinas:

*"Las cosas de que usaban en los sacrificios eran diferentes y de mill modos y maneras, (...)*

*Los cuyes, que son vnos animalejos a manera de gasapos, que crian ordynariamente en sus casas, ansi en los llanos como en la sierra, estos entraban tambien en los sacrificios, y serbian para mirar y adiuinar los malos y prosperos sucesos, y aun hasta oy dia lo usan, con grandisimo secreto, entre ellos. Y / pocos*

*sacrificios hacian en que no entrasen la coca, yerua preciada en todo este Reyno para sus delitos (sic) y regalos”.*

Juan Polo de Ondegardo (1571: Tomo III, capítulo XIV), describe que tipos de animales se utilizaban en los sacrificios a las huacas, resaltando la importancia del cuy en estas actividades:

*“Las cosas que sacrificauan a las Huacas, eran primeramente ninos de diez anos para abaxo, y estos para negocios de mucha importancia y no tan comunmente, ahogauanlos y enterrauanlos. Item, ropa fina para texer la qual se hazian ciertas ceremonias, y hazianla tambien de diferente manera segun la qualidad del negocio. Quemauanla con diferentes ritos. Item, el ganado que ellos tienen, teniendo grande quenta con la edad, qualidad y color de la res, para conformar con la qualidad de la causa porque se sacrificaua. Res que fuesse hembra nunca la sacrificauan teniendo respeto al multiplico. Item, cuyes, que son vnos animalejos que crian en sus casas, mayores que ratones, seruian estos para mirar los agujeros y los successos de las cosas. Tambien seruia para esto el ganado que tenian. Estos dos generos de animales sacrificauan. De los siluestres no vsauan porque dezian, que para sacrificios de salud y bien no se auia de sacrificar sino cosa que ouiessen adquirido y criado con su trabajo. Aduiertase que el día de oy es muy vsado este genero de sacrificio de cuyes assi en los Serranos como en los de los Llanos”.*

Bernabé Cobo (1653: libro decimotercio, capítulo XXL), señala que eran las llamas y los cuyes los principales animales utilizados para el sacrificio, resaltando el hecho que se utilizaba para los sacrificios solo animales domésticos que costaban trabajo criarlos como ofrendas personales hacia las divinidades:

*“Despues del sacrificio de los hombres tenia el segundo lugar en valor y estima el de animales mansos y domesticos, que eran de los que solo sacrificaban, y no de los bravos y monteses, dando por razon, que no se habia de ofrecer sacrificio sino de aquellos animales que criaban y no de los otros que se nacia y criaban ellos; porque aquello que se daba por la salud y negocios de los hombres, habia de ser adquirido y habido con algun trabajo suyo (razon bien insuficiente, pues tambien cuestan trabajo, y de ordinario mas, los animales que se cazan; demas que con ella misma se les podia redarguir, si de sus disparates quisieramos echar mano para convencerlos, pues tambien sacrificaban aves silvestres y otras mil cosas que cria naturaleza, sin industria humana). Como no tenian mas que dos especies de animales mansos, conviene a saber, llamas, que nosotros llamamos ovejas y carneros de la tierra, y guanacos o cuies, que todo es uno, asi los sacrificios todos de animales se resuman en estas dos suertes dellos. El mas acepto y principal era el de carneros y de que mas cantidad se gastaba”.*

El Inca Garcilaso de la Vega (1609: capítulo XII), también describe como se realizaba el sacrificio de animales en honor a las divinidades; sin embargo, lo que llama la atención es que, siendo Garcilaso de origen cusqueño, llame al cuy como conejillos, como solo lo llamaban los españoles, lo que genera dudas que sea el el autor de estas descripciones. Las descripciones sobre los sacrificios desarrollados en el Tawantinsuyu y la importancia del cuy en estas ceremonias son:

*“Otros sacrificios tuvieron los indios todos en comun, que los que arriba hemos dicho se usaban en unas provincias y naciones y en otras no, mas los que usaron en general fueron de animales, como carneros, ovejas, corderos, conejos, perdices y otras aves, sebo y la yerba que tanto estiman llamada coca, el maiz y*

*otras semillas y legumbres y madera olorosa y cosas semejantes, segun las tenian de cosecha y segun que cada nacion entendia que seria sacrificio mas agradable a sus dioses conforme a la naturaleza de ellos, principalmente si sus dioses eran aves o animales, carniceros o no, que a cada uno de ellos ofrecian lo que les veian comer mas ordinario y lo que parecia les era mas sabroso al gusto. Y esto baste para lo que en materia de sacrificios se puede decir de aquella antigua gentilidad”.*

La forma de sacrificar estos cuyes en las ceremonias religiosas a las huacas es narrado por Joseph Arriaga (1621: capítulo IV), quien señala que unas veces eran abiertos con los dedos y uñas y otras veces eran ahogados: *“Cuando los han de sacrificar, unas veces los abren por medio con la una del dedo pulgar, otras como yo lo vi hacer a dos hechiceros que examinaba el doctor Avila, los ahogaban en un mate de agua, teniendo la cabeza dentro hasta que muera, y van hablando entre tanto con la huaca, y luego le abren de alto abajo con otras ceremonias ridiculas. Y este es el modo ordinario con que los matan los que adivinan por ellos”.*

El padre Bartolomé de Las Casas (1892: capítulo XII), en base a los datos recibidos de sus informantes, señala que todos los días se realizaban sacrificios de cuyes, en honor a las divinidades como el Sol:

*“Los (sacrificios) generales fueron en tres maneras: porque unos eran cuasi diarios y comunes; otros, en ciertos tiempos del año; otros en tiempo de algún infortunio y necesidad de hambre, o enfermedades o semejantes adversidades. Los comunes eran como haciendo gracias a los dioses, principalmente al Sol, por los beneficios rescebidos y que se recibían cada día; y éstos eran de cosas comunes, como de unos animalejos que parecen gazapos de conejos, que en la lengua de la isla Española llamaban curies (la penúltima sílaba luenga), y sebo de animales,*

*ovejas y carneros, uno o dos dellos. Estos sacrificios se ofrecían en los templos principales del Sol cada día, quemando todas aquellas cosas los sacerdotes que estaban deputados para ello”.*

En los Andes, la religión giraba en torno a todos los aspectos de la vida diaria (van Dalen; 2012: 274). En las organizaciones sociales de tipo estatal, así como en las pre-estatales, la religión conjugaba en lo político, en lo social, en lo familiar, en lo económico, en lo folclórico, en lo militar y en lo laboral. La región andina durante el largo proceso de desarrollo sociocultural autónomo logró amalgamar un extenso campo ideológico, conllevando a la aparición desde períodos muy tempranos (período Arcaico Temprano: 8500 A.P. aprox.) una religión consolidada, con un panteón politeísta, basada en la veneración de múltiples dioses de carácter naturalista, cuya máxima expresión, ya desde el Arcaico Tardío, se centró en el culto al dios de los báculos, ya ampliamente expandido con la cultura Chavín (período Formativo, 2000-500 a.C.), representado por la trilogía aire (aguila arpía), agua (caimán) y tierra (serpiente y jaguar).

Se conoce que esta divinidad «modernizada» aparece luego en la portada del sol de Tiahuanaco, para luego en el Tahuantinsuyu llegar a constituirse en Apu Kon Ticsi Wiraqocha. Esta era la divinidad universal, tal como en el Tawantinsuyu lo fue el sol (Inti). Sin embargo, además de estas divinidades existían muchas otras de carácter regional, que eran adoradas en grandes extensiones territoriales, abarcando el ámbito de varias naciones. Entre estas

tenemos a Pachacamac en la costa central, Pariacaca (Huarochirí-Yauyos), Huayayo (valle del Mantaro), Apu Catequil (Huamachuco), entre muchos otras.

Durante las festividades al dios Sol, a Pachacamac y a Wiraqocha se sacrificaban y ofrendaban miles de cuyes, al igual que hojas de coca, llamas, objetos de oro y plata, chicha y niños (Calancha; 1638: Libro 2, capítulo XII). Garcilaso de la Vega (1609: capítulo VIII), describe como se realizaban los sacrificios al Dios Sol, donde estaba presente el cuy (llamado como conejo casero):

*“Los sacrificios que los Incas ofrecieron al Sol fueron de muchas y diversas cosas, como animales domesticos grandes y chicos. El sacrificio principal y el mas estimado era el de los corderos, y luego el de los carneros, luego el de las ovejas machorras. Sacrificaban conejos caseros y todas las aves que eran de comer y sebo a solas, y todas las mieses y legumbres, hasta la yerba coca, y ropa de vestir de la muy fina, todo lo cual quemaban en lugar de incienso y lo ofrecian en hacimiento de gracias de que lo hubiese criado el Sol para sustento de los hombres. Tambien ofrecian en sacrificio mucho brebaje de lo que bebian, hecho de agua y maiz, y en las comidas ordinarias, cuando les traian de beber, despues que habian comido (que mientras comian nunca bebian), a los primeros vasos mojaban la punta del dedo de en medio, y, mirando al cielo con acatamiento, despedian del dedo (como quien da papirotes) la gota del brebaje que en el se les habia pegado, ofreciendola al Sol en hacimiento de gracias porque les daba de beber, y con la boca daban dos o tres besos al aire, que, como hemos dicho, era entre aquellos indios senal de adoracion. Hecha esta ofrenda en los primeros vasos bebian lo que se les antojaba sin mas ceremonias”.*

Había festividades al Dios Sol en todos los meses del año, donde también se realizaban sacrificios de cuyes: *“Otras fiestas hacian los sacerdotes entre ano, dentro en la casa del Sol, mas no salian con ellas a plaza ni se tenian en cuenta para las cotejar con las cuatro principales que hemos referido, las cuales eran como pascuas del ano, y las fiestas comunes eran sacrificios ordinarios que hacian al Sol cada luna”* (Garcilaso; 1609: capítulo VII).

Pero, las festividades y sacrificios al Dios Sol no solo se realizaban en el Cusco o en los centros ceremoniales edificados en honor a este Dios, sino cada familia realizaba ofrendas y sacrificios en su vivienda y ayllu en honor a el: *“Otra fiesta hacian los indios en particular, cada uno en su casa, y era despues de haber encerrado sus mieses en sus orones, que llaman pirua; quemaban cerca de los orones un poco de sebo, en sacrificio al Sol; la gente noble y mas rica quemaban conejos caseros, que llaman coy, dandole gracias por haberles proveido de pan para comer aquel ano; rogabanle mandase a los orones guardasen bien y conservasen el pan que habia dado para sustento de los hombres, y no hacian mas peticiones que estas”* (Ibid).

El sacrificio al Dios Sol era general en el imperio. Los cañaris, paltas y malacatas del actual Ecuador y norte del Perú (Piura) también tenían la costumbre de sacrificar cuyes y ofrendar coca en honor a esta divinidad universal: *“La adoracion general era al sol y a la luna, y a estos hacian sus sacrificios asi de ovejas como de unos que llaman cuys, que parecen conejos, que crían en sus casas; y lo mismo quemando maiz y mantenimientos aquellos tienen. Tambien tenian guacas o oratorios a quien ofrescian oro y plata y de todo lo que tenian, especialmente una yerba que se dice coca, de mucha estima entrellos ....”* (Jimenez; 1881-1897: Tomo 2, s/p).



Martín de Murúa (1590: capítulo 26), describe ampliamente como se realizaban los sacrificios a las diferentes divinidades andinas y en las festividades religiosas, militares, sociales y agrarias existentes en todo el ámbito del imperio:

*“Las mas prinsipales fiestas que tenian los yndios senaladas para los sacrificios, en las quales se regosijauan y eran dadas del Ynga en todos los pueblos, y se hazian jenerales sacrificios, se llamaban capac raymi, vitucuy, vtquilla, mayocati, atoarco, hitoayo y en ellas se sacrificaban a los truenos y relampagos por su estado y por aquel que hacia el mundo y asi mesmo quando abia esterilidad en las sementeras. Y juntamente en las menguantes de la luna abia sacrificios y esto era en el Cuzco, en el templo del Sol, y si el Ynga yba camino o a alguna guerra, donde quiera que le cojia el tiempo senalado del sacrificio, lo hacia, y llebaua consigo las tres huacas dichas del trueno, relampago y el sol. Y la demas jente comun sacrificauan en sus tierras con sus huacas particulares”.*

Existían también las divinidades de carácter nacional, las que eran objeto de culto a nivel de cada nación, principalmente los apus tutelares o guardianes protectores de cada nación; así como las divinidades locales, a nivel de cada ayllu, entre las que destacaban las huacas y mallquis. Los ídolos y mallquis eran los huaris, héroes legendarios fundadores del ayllu. Algunos mallquis huaris eran recordados por algunas obras desarrolladas. Estos ídolos huaris tenían sus esposas (saras mamás) y conopas que propiciaban abundancia de alimentos (sean vegetales y animales). Estos ídolos tenían además de su espacio residencial, chacras, colcas, ganados, servidores, así como un tributo anual personalizado, usado en las necesidades del culto (Huertas; 2008: 33).

El sistema de culto religioso estuvo a cargo de un cuerpo jerárquico de sacerdotes andinos, encargados de dirigir el culto a huacas, santuarios, ídolos, mallquis, etc. Entre este cuerpo especializado de sacerdotes figuran: ministro mayor, aucachi, yayachi, intimilla, yanapac, huacavillac, malquipillac, libiapvilla, chacrapvilla; funcionarios como camachiyoc, macsas, llactacamayoc, colcacamayoc; hechiceros y adivinos como sancos, cauchos, auqui, chonioc, huararicuc, chacha, umu, moscoc, cauya, socyapacha, laica, rapiacamayoc, pacharicue, pachacatic y micuirunac (Huertas; 1981: 23).

El culto a las huacas en los Andes fue una práctica muy generalizada en todas las sociedades. Una huaca es una divinidad, es la representación material de un dios, o un personaje que por sus acciones en vida (sea como gobernante, militar, sacerdote u otra función), se sacralizó y después de morir se convirtió en una huaca, cuyos restos humanos por lo general están depositados al interior de esta huaca. Por ello. Todas las personas pertenecientes a su ayllu tienen que celebrarle festividades, ofrendas y sacrificios; destinando para ello a una o más personas que son las encargadas de realizar dicho culto. Existían huacas mayores y huacas menores, de esto radicaba el poder de estas huacas, siendo las encargadas de la protección del ayllu, de permitir una mejor producción agrícola o ganadera, pero también de castigar a aquellas personas o grupos que no desarrollaban el respectivo culto. Las huacas podían también ser mediadores entre los hombres y las divinidades mayores o universales. Algunos investigadores han optado por denominar a este sistema religioso basado en el culto a las huacas como “huacanismo” (Altamirano y Arguedas; 2016). Estos

autores señalan que el término “....*Waka o huaca, era todo aquello que representaba a la divinidad, al igual que el mallqui, la momia o el abuelo (el ancestro); la paqarina o sitio etiológico de un pueblo (el origen); era todas las rarezas de la naturaleza y los prodigios; las epidemias y calamidades (noxas); eclipses; las cosas (....) que salen de su curso natural ....*” (Ibid: 478). El Wakanismo estaba en este sentido, conformado por cinco categorías básicas: el culto a las Wakas, el culto a las wankas, a las quillcas, a los muertos y a los fetiches.

El padre Joseph de Arriaga (1621: capítulo quinto), durante sus visitas de extirpación de idolatrías en la primera mitad del siglo XVII (segundo siglo de dominación hispana), logró observar como se desarrollaba el sistema de culto a las huacas, obteniendo numerosas descripciones principalmente de Huarochirí y Cajatambo, en las cuales siempre estaba presente el cuy, siendo una de estas descripciones la siguiente:

***“Que fiestas se hacen a las huacas***

*Aunque despues que comenzo la visita, en los pueblos donde la aguardaban no se hacen las fiestas de las huacas con la solemnidad que antes, porque aun los particulares dicen cuando se confiesan que despues que entendieron que habia de venir visitador han dejado las huacas, pero antes de la visita y adonde no la esperan tan presto, es cierto que hacen sus fiestas hoy en dia y no a ocho dias, que dijo una persona que se habia hallado en ella, que en un pueblo no muy lejos de aqui se habia hecho no ha dos meses una fiesta, aunque no era de las principales. Porque las que lo son las celebran con grandes muestras de regocijo y alegria y tienen por tradicion que estas fiestas las instituyeron las mismas huacas a quien se hacen. Lo primero que se hace es que el hechicero mayor, que tiene a cargo la huaca, cuando se llega el tiempo de la fiesta, da aviso a los caciques y a*

*los demas indios para que se aperciban de hacer la chicha que han de beber, y en el interin que se hace va pidiendo el sacerdote a todos los particulares las ofrendas de mullu, paria, y llacsa, y cuyes y las demas que dijimos arriba, y despues de recogidas, el dia senalado para este efeto va con sus ayudantes o sacristanes a la huaca principal y asentandose en el suelo y tendiendo la mano izquierda hacia ella, le dice: ¡Ah señor N! (nombrando la huaca y haciendo aquel ruido que suelen con los labios como chupandolos, que es lo que propriamente llaman mochar) : aqui vengo y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas; recibelas y no estes enojado y dales vida, y salud y buenas chacaras; y diciendo estas y semejantes cosas, derrama la chicha delante de la huaca, y a veces encima de ella, y otras la asperja con ella, como quien da papiroles, y con la sangre de los cuyes o llamas, unta la huaca y quema o sopla las demas ofrendas conforme son.*

*A este modo van tambien a las huacas menores y a sus malquis. Cuando vuelve el hechicero de hacer los dichos sacrificios, no duermen los indios en toda aquella noche, cantando a ratos y otras veces bailando, y otras contando cuentos, y asi a los muchachos les suelen castigar si se duermen, y esto llaman el Pacaricuc, y desde esta noche comienza el ayuno, no comiendo sal ni agi, ni durmiendo con sus mujeres, y dura de ordinario cinco dias en unas partes, y en otras mas, conforme sus diversas tradiciones”.*

Juan de Matienzo (1567: capítulo XXXIX) también señala que los cuyes eran infaltables en las huacas, siendo sacrificadas y ofrendadas: “Las que verdaderamente se dicen huaca, y por otro nombre vilca, son oraculos y adoratorios que comunmente estan en cerros muy altos, adonde adoran por idolos a piedras o plantas, y alli tienen idolos de oro y plata, y les ofrecen corderos, coca, cuyes (que son como conexos), y oro y plata, creyendo que aquellas piedras son sus dioses”.

Pedro Cieza de León (1553: capítulo XXIX) también refiere como sacrificaban cuyes y otros animales a las huacas:

*“Y así, eran traídos muchos animales de ovejas y corderos y cuis y aves, que pasaba el numero de mas de dos mill corderos y ovejas; y estos eran degollados, haciendo sus exorcismos diabolicos y sacrificios vanos a su costumbre; y luego denunciaban lo que sonaban o lo que fingian o por ventura lo que el diablo les decia; y al dar de las respuestas teniase gran cuenta en mirar lo que decian y cuantos dellos conformaban en un dicho o suceso de bien o de mal; y así hacian con las demas respuestas, para ver cual decia verdad y acertaba lo que habia de ser en el dicho año”.*

En los procesos de extirpación de idolatría, desarrollados por los curas cristianos entre los siglos XVI y XVII, se identificaron, destruyeron y registraron muchas huacas. En las descripciones hechas de estas destrucciones rfiguran los materiales que se hallaron junto a las huacas, entre los cuales siempre figuran cuyes sacrificados. Joseph de Acosta (1621: capítulo V), describe una de estas:

*“Este mismo día de la fiesta de Nuestra Senora me manifestaron otra huaca, a donde fui personalmente, que ya tengo por muy grande entretenimiento estos ejercicios, donde no es oro lo que se busca, sino salud de almas. Fuimos al asiento de Chanca, del cual no se dio noticia en la visita pasada, y a pocos pasos que dimos por la antigua poblacion dimos con la mentada huaca Sanumama. Que era una formada ollería antigua de tinajones y cantaros y vasos de loza a modo de los del Cuzco, que todo estaba enterrado debajo de tierra en un deposito. En el bordo de la puerta estaban dos Llimpis de barro, con que brindaban la huaca. En medio de esta loceria estaban tres tinajones muy grandes, y el de en medio, que era la*

*huaca, lleno de chicha hasta bajo del gollete, que con el inmemorable tiempo que la echaron se habia convertido en agua. La cual estaba llena de muchos sacrificios de cuyes y de las demas cosas que sirven en este ministerio endemoniado”.*

Otra descripción del mismo Arriaga (Ibid) en el pueblo de San Pedro de Casta en Huarochirí, hace referencia al hallazgo de restos de cuyes entre los implementos que acompañaban a la huaca: “.... y así llegaron a lo alto, donde hallaron una capilla buena y grande hecha de grandes losas y encima de la que cubria la capilla estaba una piedra parada de mas de tres cuartas de alto y servia de guarda de lo que estaba dentro; quitada esta y otras losas, hallaron dentro de la capilla un idolo de piedra, no muy grande, pero untado todo con paria y sangre de cuyes y llamas; hallaron mas once piedras pequenas y llanas que servian de platos para los sacrificios, y así estaban untados con sangre, como la huaca”.

Los apus o wamanis (montañas sagradas) fueron objeto de culto en todo los Andes, realizándose grandes e importantes ceremonias en su honor donde era infaltable la presencia del cuy en los sacrificios. Antonio de Ulloa describió que, en la región de Arequipa, sus pobladores realizaban constantemente rituales con sacrificios de cuyes en honor a los apus wamanis de Collaguata, Suquilpa, Apoquico, Omascota, y Gualcagualca. En la región de Ayacucho, la población Quinua realizaba también sacrificios en honor a sus cerros sagrados, lo mismo que en territorio de los Rucanas, culto que incluía la presencia de conopas con representaciones de cuyes; mientras que en Huarochirí en el culto a la divinidad de Pariaqaqa también se sacrificaban masivamente cuyes en su honor; el cura extirpador Bernardo de Noboa, describe como eran utilizados los cuyes en los sacrificios a las wakas y apus de Cajatambo, mientras que en

Huamachuco, los curas de la orden de San Agustín observaron como se sacrificaba cuyes al interior de una cueva en honor al cerro y a la huaca Guayllo (roceándola con la sangre de los cuyes), sacrificios que se realizaban constantemente (Bessom; 2009: 99-100). Guamán Poma de Ayala presentó en su obra un dibujo donde tres personas sacrificaban un cuy en honor al apu Qoropuna (ver figura 103 de la presente tesis). Sobre el culto a los apus Wamanis Calancha señala lo siguiente:

*“Los Idolos que adoravan estos Indios eran los fronterizos cerros nevados, dando mas adoracion al que tenia mayor alteza. En los que gastavan mas sacrificios, i estremavan el culto era en el cerro Illimani Cullcachata, i en el mas frontero del pueblo llamado Cacaaca, este por ser muy eminente i estar sienpre nevado, fue muy venerado de todos los desta Provincia de Omasuyo, en estos cerros les dava respuestas el Demonio, i eran continuos sus oraculos. A las faldas de aqueste cerro nevado esta otro mas bajo, que dista del un gran espacio sin nieve alguna, donde estava su fortaleza llamada Pucarani. Aqui tenian un Idolo de piedra al modo i traca de un Indio Colla, de estatura de media vara, ofrecianle continuos sacrificios, carneros, cuyes, que son sus conejos, i quando querian aplacar al falso Idolo matavan criaturas”* (Calancha; 1638: capítulo XL).

También se desarrollaba sacrificios de cuyes en los días de siembra y cosecha, o de reproducción de ganados, y cuando había alguna festividad doméstica o familiar, relacionados siempre con el calendario anual agrícola y ganadero. En cada mes del año se realizaban diversas festividades, donde se realizaban sacrificios y ofrendas de diferentes animales. Era, sin embargo, en el mes de agosto, llamado Yapaquis, cuando se sacrificaban mil cuyes conjuntamente con cien carneros castaños, sacrificio hecho para que: “..... el yelo,

*el ayre, el agua i el sol no danase sus senbrados, i los multiplicase*". (Calancha; 1638: Libro 2, capítulo XII). Este mismo dato es corroborado por la información de otros cronistas como Cabello de Valboa (1586: tercera parte), quien especifica que este sacrificio de cuyes era para que los agentes naturales no dañen los cultivos y estos tengan una buena producción anual. José de Acosta (1590: libro cuarto: XXXIX), también describe como se realizaba este sacrificio en el mes de agosto, al igual que Martín de Murúa (1590: capítulo 27) y el Licenciado Juan Polo de Ondegardo (1571: Tomo III, capítulo VIII).

Bernabe Cobo (1653: capítulo XXVII) describe ampliamente como se desarrollaba esta festividad del mes Yapaquis en la ciudad del Cusco, llamada "Guayara" donde se sacrificaban mil cuyes traídos de diferentes regiones del imperio, en medio de ceremonias, bailes y otros sacrificios:

*"En el noveno mes, llamado yapaquiz, se quemaban cien carneros castanos sin mancha alguna, con las ceremonias mas arriba dichas; y hacian una fiesta llamada guayara, pidiendo en ella bueno y abundante ano. Repartian quince carneros para todas las guacas del contorno del Cuzco, los cuales eran del ganado del Inca y del sol; y con este sacrificio se sembraba la chacara de Sausero la cual sementera hacian con mucha solemnidad; porque esta chacara era del sol, y lo que se cogia della era para los sacrificios ordinarios que se le hacian allende de los arriba dichos; y en tanto que se sembraba, estaba en medio della un carnero blanco con sus orejeras de oro, y con el cantidad de indios y mamaconas del sol, derramando mucha chicha en nombre del dicho carnero. Ya que se iba acabando la sementera, traian de todas las provincias por cuenta mil cuies, como cabia a cada una, conforme el repartimiento que estaba hecho, y con gran solemnidad los degollaban y quemaban todos en esta chacara, excepto cierto numero dellos, que*



*en nombre del sol se repartian por las guacas y adoratorios de la ciudad. Dirigian este sacrificio al hielo, al aire, al agua y al sol y a todo aquello que les parecia a ellos que tenia poder de criar y ofender los sembrados. Los sacerdotes tarpuntaes ayunaban no comiendo mas que maiz cocido y yerba sin sal, y no bebian sino chicha turbia, que llaman concho, hasta que el maiz salia de la tierra un dedo en alto. Y asimismo en este mes toda la gente hacia el taqui o baile dicho guayara, el cual hacian vestidos de unas camisetas coloradas hasta los pies, en cuerpo, sin manta o capa; y acababa esta fiesta y sacrificios, se iban a sus labranzas”.*

A finales del mencionado mes de agosto o Yapaquis, se realizaba la fiesta del Hatun Raimi, una de las más importantes del año, durante la cual se realizaban grandes sacrificios tanto en el Cusco como en las provincias que conformaban el imperio. En esta festividad se sacrificaban llamas, aves, cuyes y otros animales. Pedro Cieza de León (1553: capítulo XXX), hace referencia a esta festividad de la siguiente manera:

*“Muchas fiestas tenian en el ano los Incas, en las cuales hacian grandes sacrificios conforme a la costumbre dellos. Y, ponerlas todas en particular, era menester hacer de solo ello un volumen; y tambien hacen poco al caso y antes conviene que no se trate de contar los desvarios y hechicerias que en ellas se hacian, por algunas causas; y solamente porne la fiesta de Hatun Raimi, porque es muy nombrada. En muchas provincias se guardaba y era la principal de todo el ano y en que mas los Incas se regocijaban y mas sacrificios se hacian; y esta fiesta celebraban por fin de agosto, cuando ya habian cogido sus maices, papas, quinua, oca y las demas semillas que siembran. Y llaman a esta fiesta, como he dicho, Hatun Raimi, que en nuestra lengua quiere decir fiesta muy solene, porque en ella se habian de rendir gracias y loores al gran Dios hacedor de los cielos y la tierra, a quien llamaban, como muchas veces he dicho, Ticiviracocha, y al Sol y a la Luna*

*y a los otros dioses suyos, por les haber dado buen año de cosechas para su mantenimiento. Y para celebrar esta fiesta con mayor devoción y solemnidad se dice que ayunaban diez o doce días, abstiniéndose de comer demasiado y no dormir con sus mugeres y beber solamente por la mañana, que es cuando ellos comen, chicha y después, en el día, tan solamente agua; y no comer aji ni traer cosa en la boca y otras cirimonias que entre ellos se guardaban en semejantes ayunos. Lo cual pasado, habían traído al Cuzco mucha suma de corderos y de ovejas y de palomas y cuis y otras aves y animales, los cuales mataban para hacer el sacrificio; y habiendo degollado la multitud del ganado untaban con la sangre dellos las estatuas y figuras de sus dioses o diablos y las puertas de los templos y oráculos a donde colgaban las asaduras; y, después de estar un rato, los agoreros y adivinos miraban en los livianos sus señales, como los gentiles, anunciando lo que se les antojaban, a lo cual daban mucho crédito”.*

Además de las festividades del mes de agosto, en otros meses también se desarrollaban otras festividades, donde se sacrificaban cuyes, aunque no en tanta cantidad como en agosto. Por ejemplo, en el mes de febrero, llamado hatunpuquy se ofrendaban al sol veinte cuyes grandes, pidiendo a esta divinidad que permita una buena producción agrícola durante ese año (Cobo; 1653: capítulo XXVII):

*“Al tercero mes llamaban hatunpuquy, en que es la fuerza de las aguas. El primer día se hacía el mismo sacrificio de los cien carneros y por la misma orden en que en el primero, salvo que estos eran de color castaño. Juntabanse todo este mes en el campo al tiempo que querían barbechar las chacaras, y ofrecían al sol veinte cuies grandes con veinte cargas de lena: y después de quemado el sacrificio, le rogaban que les ayudase a labrar sus campos, para que diesen buen fruto.*

*Hallabanse presentes las mamaconas del sol, a las cuales daban cierta comida; y esto hecho, que era con solemnidad, entendian en sus labranzas”.*

De igual manera, en el mes de abril, conocido como ariguaquis, se sacrificaban cuyes con llamas y ají (Ibid):

*“El quinto mes tenia por nombre ariguaquiz. En el primer día del se hacia el mismo sacrificio de cien carneros pintados de diversos colores, que los indios llaman moromoros. Sacaban este mes aquel carnero blanco que habian llevado en la fiesta del Raymi, y ponianlo en la plaza, y con el dos yanaconas que lo tenian a cargo y estaba alli todo el mes. Dabanle chicha cada día, y el mismo carnero la derramaba con los pies, y desta suerte la ofrecian en su nombre con quince carneros que alli quemaban, por granase el maiz; y llamaban a este sacrificio Napa. Junto con el dicho carnero tenian en la plaza un bulto muy venerado, que se decia Sundorpauca; y al cabo se quemaba gran suma de cuies, aji y otras cosas, con lo cual se daba fin a la fiesta”.*

El culto a la Capacocha, significaba la realización de festividades y sacrificios de niños a los nevados más elevados, los cuales eran también Wamanis o a las huacas más importantes del imperio, incluyendo aquellas ubicadas en el mismo Cusco. Los rituales de la Capacocha era uno de los más importantes del mundo tawantinsuyano, desarrollado en el ámbito de los cuatro suyos, consistente en ofrendas y sacrificios destinados a todo tipo de huacas importantes (Schroedl; 2008). La Capacocha funcionaba como un sistema circulatorio y de interacción entre las provincias y el Cusco, interrelacionando el centro del imperio con las divinidades provinciales (Duviols; 1976). Esta situación

fortaleció las relaciones entre el Cuzco y los grupos dominados; así como entre el Inca y los curacas (Hagen y Morris; 1998: 218).

Los niños que eran sacrificados se convertían en huacas, con el poder de brindar protección a sus ayllus y familiares (Espinoza; 1997: 459). Las ceremonias realizadas en la Capacocha fueron realizadas por personal religioso especializado, conjuntamente con los grupos étnicos locales, con grandes desplazamientos poblacionales a modo de peregrinación hacia los puntos elegidos (Mignone; 2010: 56). El cronista andino Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613: capítulo Lloque Yupanqui) señala que, en estos sacrificios de niños, se colocaba a los muchachos acompañados con oro, plata, camélidos y cuyes: *“Dizen que en tiempo deste los imbentaron el sacrificio de capac hucha cocuy. enterrandole a los muchachos sin mancha y con oro y plata, y lo mismo an embentado el arpar con sangre humana como con corderos blancos llamado huacarpana, porque con aquello an hecho sus arpamientos y con cuyesi o conejo, y cebo”*. Además del sacrificio de personas, llamas y cuyes, se ofrendaba en la Capacocha: figurinas de oro con representaciones de llamas y otros animales, finos tejidos de algodón y lana, hojas de coca, mullu o spondylus, chicha de maíz blanco y amarillo, pulmas coloridas, finas vasijas en neto estilo Inca Imperial (algunas en miniatura) y mazorcas de maíz de diferentes colores (Besom; 2019: 31-32).

Las conopas eran pequeñas piedras labradas y talladas con formas de animales o productos agrícolas, utilizados en el culto a las divinidades para pedir a estos que permitan la reproducción de sus animales o la buena cosecha de

sus cultivos. Se le atribuía a estas conopas, ciertos poderes especiales o buena suerte, siendo heredado de padres a hijos mayores (Ravines y Perez; 2015). Joseph de Arriaga (1621: capítulo IV), señaló que observó una de estas conopas con formas de cuy: *“Con todo, tienen sus huacas particulares o conopas para su multiplico, y cuando actualmente estaba escribiendo esto de los cuyes, trajo una india un cuy chiquito labrado de piedra, que era su conopa”*.

Durante el Tawantinsuyu, las residencias de las panacas cusqueñas tenían conopas y representaciones de animales elaborados en oro y plata, entre estas había representaciones de cuyes: *“Tambien habia animales chicos y grandes, contrahechos y vaciados de oro y plata, como eran conejos, ratones, lagartijas, culebras, mariposas, zorras, gatos monteses, que domesticos no los tuvieron”* (Garcilaso; 1609: libro sexto, capítulo II).

Pero los sacrificios de cuyes no solo se realizaba durante las festividades religiosas, sino también en las labores domésticas y agrarias, pues durante la siembra, barbecho o cosecha se sacrificaban cuyes, pidiendo a las divinidades que el calendario agrícola anual sea todo un éxito: *“Al tiempo del baruechar o arar la tierra, sembrar o cojer el mayz, papas y quinua, yucas, camotes y otras legumbres y frutas de la tierra, le suelen ofrezzer sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas, bebiendo y dansando y, para ello, algunas beses ayunaban, absteniendose de comer carne, sal y axi y otras cosas que obiesen llegado a juego, y tenian por abusion que las mugeres preñadas, o las que estaban con el menstuo, pasasen por los sembrados”* (Murúa; 1590: capítulo 27). De igual manera, cuando se levantaba una casa nueva, cuando se pastaba el ganado o cualquier otra actividad, también sacrificaban cuyes: *“Y, quando lebantauan alguna casa nueva, hazian sacrificio con*

*sebo, cuyes y coca y carneros y, quando las cubren y acaban, las belaban de noche, beuiendo y bailando, y todo para que les sucediese bien y, yendo al pasto a uer el ganado, hacian lo mesmo, para que muntiplicase” (Ibid).*

Juan Polo de Ondegardo (1571: apéndice A, capítulo II), también afirma que durante las actividades agrícolas se realizaban rituales, ayunos y sacrificios donde estaba presente el cuy. Lo mismo sucedía en la construcción de una casa nueva:

*“Es cosa comun entre Indios adorar a la tierra frtil, que es la tierra que llaman Pachamama, o Camac pachac, derramando chicha en ella, o coca, o otras cosas para que les haga bien.*

*2. -Y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar, y coger mayz, o papas, o quinua, o yucas, y camotes, o otras legumbres y frutos de la tierra suelen lfrecerle sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas: y todo esto bebiendo y baylando.*

*3. -Para el mismo efecto suelen syunar, y abstenerse de carne, sal, axi, y otras cosas. Item tienen por abusio, que las mugeres prenadas, o que estan con el mes no passen por los sembrados”.*

*4. -Tambien hazen sacrificios de sebo, cuy, coca, carneros y otras cosas quando hazen casa nueva, o la cubren, y de que la acaban las velan de noche, haziendo ceremonias diversas, bebiendo y baylando”.*

Durante el culto a los muertos o los ancestros, o durante los entierros, también se sacrificaban cuyes, los que eran colocados en la sepultura: *“Encima de las sepolturas edificaban ciertas paredes y casas sin cubierta del mismo tamaño, y*

*allí echaban la comida ordinaria y quemaban ovejas y sebo y conejos y otras cosas, como por sufragios que, según creían se consolaban las ánimas”* (De las Casas; 1892: capítulo XV).

Cuando fallecía un Inca, durante las ceremonias fúnebres también se realizaban ofrendas y sacrificios de animales, entre estos el cuy y la llama: *“Al Inca Manco Capac lloraron sus vasallos con mucho sentimiento. Duro el llanto y las exequias muchos meses; embalsamaron su cuerpo para tenerlo consigo y no perderlo de vista; adoraronle por Dios, hijo del Sol; ofrecieronle muchos sacrificios de carneros, corderos y ovejas y conejos caseros, de aves, de mieses y legumbres, confesandole por señor de todas aquellas cosas que les habia dejado”* (Garcilaso; 1613: libro primero, capítulo XXV).

En la región de Chinchaycocha, en las actividades rituales en honor al dios Racu también se utilizaba el cuy como ingrediente principal, al igual que los camélidos, los que eran sacrificados (Duviols; 1974). Asimismo, las conopas o illas también eran objeto de veneración en esta región, donde incluso le sacrificaban llamas y cuyes: *“A estas llamauan illas y (...) esto que en uiendo que a uno se le multiplica el ganado y la hazienda dizen luego : « chay illayocl» que quiere dezir: aquel tiene ylla. Esta tenian en sus casas y la adorauan y sacrificauan de // la manera que queda dicho cuyes y corderos y tenian muchos trapillos con poluos amarillos y colorados de llimpi del azogue y de otras cosas con las quales embarnizauan las illas y se los fregauan y les soplauan aquellos colores que era el modo de sacrificarles y estauan tan persuadidos a que aquello era causa de las riquezas ....”* (Ibid: 283-284).

## 7.3 USO COMO INSTRUMENTO DE ADIVINACIÓN Y MEDICINAL

Los primeros españoles que llegaron a los Andes para invadir el Tawantinsuyu, quedaron sorprendidos y horrorizados de como había por todo el imperio especialistas dedicados a la adivinación de sucesos y curación de enfermedades mediante la sobada del cuy.

Cabello de Valboa (1586: tercera parte, capítulo XXII), señala que los especialistas que adivinaban con maíz se llamaban “Hachu”, mientras que aquellos que adivinaban con el cuy se llamaban “Ayllacos”, a quienes era muy frecuente hallarlos por todo el imperio: *“Otros auia llamados Hachu, que hechavan suertes con Maiz de diferentes colores, y con las inmundicias de sus cuies y ganados, y con otros animalejos, y granos para el tal efecto aplicados, tambien llamauan a los de este oficio Ayllacos y eran muy comunes en toda la tierra”*. Joseph de Arriaga (1621: capítulo III), señala por su parte, que las personas especializadas en mirar y adivinar con cuyes tenían otro nombre: *“Hacaricuc, o Cuyricuc es el que mira cuyes, y abriendoles con la una adivina por ellos, mirando de que parte sale sangre o que parte se menea de las entranas”*.

En el primer siglo de dominación hispana, la crónica del Anónimo Jesuita (1594: capítulo adivinos), describe como se realizaba la adivinación con el cuy, mediante el sacrificio de este animalito: *“Si veia el confesor que el penitente no descubria todo su pecho, o tenia sospechas dello, luego hacia alli un sacrificio de un cuy, que es como conejuelo o como raton muy grande, o de otro animal o sabandija*



*cualquiera, y abierto el animal, y haciendo sus conjuros y hechicerias, decia que adivinaba que aquel le escondia pecados, y dandole con la piedra, le hacia descubrir todo lo que tenia; y en todo lo demas hacia lo que queda dicho”.*

Este mismo acto de parte de los sacerdotes andinos es descrito por Joseph Arriaga (1621: capítulo V), quien describe como se utilizaba la sangre de los cuyes para adivinar:

*“En otras partes para verificar esto mismo toman un manojillo de hicho, de adonde se derivo el nombre de Ichuri, que es el que coge pajas, y lo divide el confesor en dos partes y va sacando una paja de una parte y otra de otra, hasta ver si quedan pares, que entonces es buena la confesion, y si nones, mala. En otras lo adivinan por la sangre de los cuyes, y en un pueblo cerca de aqui atandole las manos atras al penitente cuando acaba de confesar y apretandoselas con un cordel le hacia el confesor decir la verdad”.*

El padre Joseph de Acosta (1621: capítulo IV) también describe sobre el difundido uso del cuy como instrumento de adivinación y como instrumento para curar enfermedades, señalando que para inicios del segundo siglo de dominación hispana era tanta la fama de este animalito que ya era vendido en los mercados de la ciudad europea de Roma, cuna de la cristiandad: *“El sacrificio ordinario es de cuyes, de los cuales se sirven mal, no solo para sacrificios, sino para adivinar por ellos y para curar con ellos con mil embustes. Y si fuera posible el quitarselos, conviniera, pero todos los crían en su casa y ellos multiplican tanto, que en Roma los hay, y me admire de vellos vender publicamente, y preguntando como quien no los conocia, que animalejos eran aquellos, me dijeron que conejos de las Indias”.*

Al finalizar las festividades religiosas, se realizaban sacrificios de cuyes para adivinar con su sangre, si las huacas o divinidades estaban satisfechas, o si los participantes habían cumplido con ayunar y participar de buena fe en las festividades: *“Acabada la fiesta suelen en algunas partes sacrificar unos cuyes y ver por la sangre que corre en las entrañas a tal o tal parte si han ayunado bien y guardado todas las ceremonias de la fiesta, y a esta última llamaban callpacta rikusum”* (Arriaga; 1621: capítulo V).

Martín de Murúa (1590), narra como el cuy era utilizado para adivinar el porvenir, el desarrollo de una guerra u otras cosas futuras:

*“Partio el campo de este lugar al cabo de los treze días dichos y fue por las montañas y quebradas con excesivo trabajo de todos, y en el camino se hallaron en tres o cuatro partes cuyes sacrificados, que son como conexos de Castilla, lo qual es muy ordinario hacer los indios en la guerra, y en tiempos de hambres y pestilencias y en qualquier negocio arduo y dificultoso que tratan o intentan, para aplazar a sus huacas y para saber, mediante las señales que vienen en los cuyes, los sucesos que les han de venir si serán prosperos o adversos, tristes o de contento y placer, y así lo auian hecho agora en los lugares y partes donde yba el campo marchando”.*

El cuy era muy utilizado para adivinar el porvenir: *“Usan mucho el adivinar las cosas futuras en cuyes y arañas”* (Arriaga; 1621: capítulo V). Polo de Ondegardo (1571: capítulo XIV) describe también, como era utilizado el cuy para adivinar el porvenir:

*“7.-Para saber las cosas venideras, o dezir donde esta lo que se perdio o lo que hurtaron usan los hechizeros abrir diersos animales como carneros, cuyes, aves,*

*peces, serpientes, sapos, y en las asaduras y entranas miran los agujeros malos o buenos.*

*Tambien suelen quemar sebo, cuy, coca, tabaco que ellos llaman (fayte) item, chaquira o conchas de la mar, y otras cosas para adiuinar los successos que estan por venir: hazen tambien en algunas partes sus cercos en el suelo, y hablan ciertas palabras para esto sabidas, conque invocan al demonio, y hablan con el, en algun lugar oscuro, y finalmente hazen otras muchas supersticiones para esto”.*

Bernabe Cobo (1653: libro decimotercero, capítulo XXII) también menciona que utilizando el cuy se podía adivinar los sucesos futuros: *“El sacrificio de los cuies tuvieron tambien por muy acepto. Destos animalejos se aprovechaban muy ordinariamente para ver el suceso de las cosas futuras, abriendolos y mirando en ellos ciertas senales, y para otros muchos efectos que son largos de contar. De lo mismo servian tambien los carneros en negocios de mas importancia”.*

El licenciado Juan Polo de Ondegardo (1571: capítulo XV, del servicio a las huacas), menciona en su obra que no solo el cuy era utilizado para la adivinación, también se utilizaba –además de la hoja de coca- el sacrificio de llamas, el movimiento de las arañas, los frijoles; aunque lo más común era utilizar a los cuyes:

*“.... e otros para que tuviesen quenta hordinaria con la veneracion e sacrificio de los muertos, y hacerles su vino e llevarselo a derramar en tiempos e otras que tuviesen cuydado de hechar las suertes o a ellas; asi las llaman para pronosticar el suceso de los que salian del pueblo a donde se avian de detener algun tiempo, lo qual hacen esto de diferentes maneras en cada provincia, porque vnos tienen piedras e frisoles de muchas colores, y otros vnas aranas grandes metidas en*

*vnas ollas con cierta harina de que se sustentan, y esto es mas comun en la provincia de Chinchasuyo; e lo mas hordinario e general es myrar las asaduras de los cuys, que son vnos animalejos como conejos mansos de muchos colores que ellos crían en todo el rreyno en sus casas, degollados con cirimonyas, y es negocio ymportante: hacen lo mysmo en los corderos de la tierra y en carneros grandes y de otras maneras diferentes, de todo lo qual tambien husan para entender que sacrificios seran mas apacibles a sus dioses y guacas quando tienen alguna nesciedad hasta conseguir, y hagan veneracion y sacrificio a las acequias para que no se derrumben, e quien haga crecer los nynos quando estan intecados ....”*

El cuy era utilizado para curar enfermedades. Mediante el sobado del cuy sobre el cuerpo del enfermo, este animalito absorbía todos los males y una vez muerto por el “sobado”, era abierto y en sus entrañas se podías visualizar los órganos que se encontraban en mal estado. Como se señaló, esta actividad era realizadas por especialistas que bien pueden ser considerados como “médicos andinos”. Esta actividad se practica en muchas regiones de los Andes hasta la actualidad. Los españoles al arribar a los Andes, vieron con espasmo, como estos médicos o sacerdotes curaban con la sobada del cuy. Martín de Murúa (1590: capítulo 26) narra sobre como presencié estas actividades de la siguiente manera:

*“Otras yndias abia que curaban yndios y criaturas quebradas, y mientras dura la cura del lugar quebrado, o desconsertado, sacrificaban y generalmente en ello vsaban palabras y unsiones, sobando la parte y con otras subpesticiones, y si alguna yndia paria dos de vn biente, y era pobre que no tenia de que sustentarse, desde luego vsaua el oficio de partera, y en su parto hazia sacrificios y oraciones para ello. (.....)*

*El día de oy se a yntrodusido un abominable modo de curar todo, fundado en subpesticion y hechizeria, y es que se andan de pueblo en pueblo yndios medicos, a los quales ellos entre si llaman licenciados, porque como ben que entre los sacerdotes, y aun seglares, se tiene mas respeto a los que se llamaban licenciados y doctores, y son tenidos por mas sabios que los demas, y se les hazen preguntas en las dudas que se ofrezan, ansi ellos a los yndios que vsan el oficio de medico, por pareselles que saben mas que los otros, les dan este nombre. Estos, pues, se ban por los pueblos diziendo que tienen licencia de los obispos y bisitadores y de los padres, y curan los enfermos sobandoles las partes que les duelen y, a bueltas desto, de secreto sacrifican y con coca, sebo y cuyes, les vntan el cuerpo y las piernas y chupan la parte dolorosa del emfermo, y dizenles que sacan gusanos, pedrezuelas y sangre, y se las muestran al emfermo, diziendo que se las sacaron y que ya a salido el mal con aquello, y la berdad es que ni sacan piedra ni sangre, ni otra cosa sin que las lleban en algodones, o en otra cosa y, al tiempo de chupar, se las meten en la boca y las sacan y muestran. Y con estos embustes y mentiras los enganan a los pobres, para que les den plata, carne, maiz, coca y ropa, que este es su fin porque por la mayor parte es jente pobre y desbenturada los que hazen esto, y so especie y color de estas curas entran las hechizerias y los enganos. Otras beses dizen al emfermo que le an abierto la barriga, y les sacan las piedras y males, y los tienden para este efecto, de suerte que no puedan ver lo que hazen, y les aprietan de manera que les duela, y como si les cortasen la parte de la barriga donde hazen esto, y con ello les enganan y ellos creen que asi es, y que les abrieron y lo dizen, y aun porfian, por cosa sertissima. Y siempre procuran hazer estas cosas y subpesticiones en lugares abscondidos y que no los bea nadie, con recato y de noche, por no ser vistos. Este modo de curar es el mas danoso que ay entre los yndios, porque de qualquier manera que sea, con licencia o sin ella entremeten mill hechizerias y*

*subpesticiones y sacrificios y aunque no los hagan, al menos enganan al pobre enfermo, y les lleban la ropa y bestidos con titulo de curallos, y la comida que tienen. Y a este fin solo los enganan, porque aunque no se puede negar que ay entre ellos yndios herbolarios, que tienen conocimiento de la virtud de algunas yerbas, con que se pueden sanar y sanan muchas enfermedades, pero son pocos y pocas las que pura y sencillamente usan dellos, sin mescla de hechizérias y subpesticiones, y como no conocen las calidades de las yeruas perfectamente, las aplican sin distincion a diferentes enfermedades y males, porque vieron y experimentaron que en alguno sucedio bien y, ansi, acontecen cada dia mill desastres a las personas que a ellos se encomiendan, por no aplicarse por el modo necesario, ni aun en los tiempos combinientes, y yo e bisto algo de lo que tengo referido. Abian de procurar los curas y ministros reales, con todas sus fuerzas, no consentir semejantes medicos ni licenciados falsos en los pueblos, sino echallos castigandolos, porque no ay palabras bastantes a dezir el dano ynreparable que causan, el qual, si no son los que mucho tiempo entre ellos an viuido y combersado, y tienen noticia publica y secreta de ello, no lo alcanzan otros”.*

En la región de Chinchaycocha también se utilizaba ampliamente el cuy con fines medicinales y para adivinar si el paciente se iba a sanar o no, contando para ello con la participación del curandero o especialista y de la huaca o ídolo:

*“.... para todos sus negocios assi de la salud quando estauan enfermos para que les dixessen si se auian de morir y si se auian de casar y si auian de ser ricos y si auian de tener prospero uiaje en los que querian hazer y los hechizeros hazian muchos embustes, supersticiones y sacrificios, todos mentirosos\* como hijos del maestro y en particular sacrificando carneros de la tierra y unos conejos casi de forma de ratones pero mucho mayores y menores que conejos de Castilla que*

*llaman cuyes. (....) a los cuyes les clauaban la una del pulgar derecho por el pescueço por junto a la uia del tragadero y luego le torcian la cabeça a un lado, de suerte que por la herida salia la sangre en hilo delgado y con ella puesta en frente del idolo lo rociauan. Los quales dichos idolos por la mayor parte eran piedras de diferentes hechura[s] segun los auia criado naturaleza y otras hechas con arte de figuras de maçorcas de maiz, de Hamas, que son los carneros de la tierra y luego al cuy con las mismas unas de los pulgares que para este proposito la trayan muy largas. Los abrian y los sacauan los bofes y los soplauan por el cano del tragadero y como los bofes son esponjosos se hinchauan llenandose de uiento y si quedaban lisos sin ninguna grieta ni quebradura era buena senal y dauan la respuesta aduersa. Quando los consultai! an para la salud por la mayor parte les deshauziauan mas pedianles Hamas o cuyes o parpa y ticti y çancu y coca y chicha y dezian que ellos harian sacrificios a las guacas y con aquello uiuirian y hecho dezian que ya les auian alcanzado la salud. Confesauanse con estos chachas y hechizeros y dezianles sus pecados y ellos ymponian sus penitencias las quales hordinariamente eran de ayunos que llaman çacicuc que eran abstinencia de agi y de sal y a los uarones que se abstuuiesen de sus maridos y de otros dos o cinco o doze dias y a cosas mas graues un mes y que se banasen muchas uezes en agua corriente para que el agua se lleuase los pecados.”* (Duviols; 1974: 281-282).

Juan Polo de Ondegardo (1571: apéndice A, capítulo IV), menciona que era muy difundido en el Tawantinsuyu el curar con el cuy mediante el sobado o untando su sangre:

*“Comvn cosa es acudir a los hechizeros, para que les curen en sus enfermedades llamandoles a su casa, o yendo ellos, y suelen curar los hechizeros, chupando el vientre, o en otras partes del cuerpo, o vntandole con sebo, o con la carne, o*

*grossura del Cuy, o Sapo, o de otras inmundicias, o con yeruas. Lo qual les pagan con plata, ropa, comida, &c.*

*2.-Del mismo modo acuden a los hechizeros en otras necesidades: y que para que les adiuinen lo que esta por uenir, y les manfiesten lo que han perdido o les han hurtado, y para que les encomienden a las Huacas. Para lo qual todo les dan siempre ropa, plata, (...)"*

## **7.4 USOS DEL CUY DURANTE LA COLONIA A PARTIR DE LAS INFORMACIONES DE LAS CAMPAÑAS DE EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍA EN LA COSTA Y SIERRA DE LIMA**

Desde los primeros momentos de la invasión española al Tawantinsuyu, las autoridades españolas impusieron la religión cristiana, activando mecanismos radicales para destruir todas las expresiones de la religiosidad andina. Durante el primer siglo de dominación y hasta aproximadamente el año 1570 en que se da la pacificación de los Andes con la derrota de los movimientos de encomenderos dirigidos por los conquistadores que llegaron a Cajamarca, el asesinato de Tupac Amaru I y la finalización de la resistencia inca en Vilcabamba y la aplicación de las nuevas leyes de Indias aplicadas por el virrey Francisco de Toledo (la tasación general, las reducciones de pueblos andinos y la fundación de pueblos hispanos, el establecimiento de la mita minera, entre otros); la población andina vivió un proceso traumático de adecuación al nuevo sistema, el cual buscó la desestructuración de todas las formas de organización andina,



tods las cuales giraban en torno a la religión. La población de muchas comunidades fue obligada a formar parte de los ejércitos hispanos durante las guerras civiles entre los conquistadores y encomenderos, mientras que después formarían obligatoriamente numerosas caravanas de las mitas de la muerte hacia las minas. Esto aunado a las enfermedades y epidemias que azotaron los Andes en el primer siglo de dominación provocaría un colapso poblacional, disminuyendo considerablemente la producción de alimentos y los patrones de subsistencia. Durante este tiempo, el cuy siguió consumiéndose con fines alimenticios, aunque no con tanta intensidad como en el Tawantinsuyu, ya que, al no haber motivos para celebraciones de festividades, era consumido en cualquier momento. Su uso se intensificó en el plano ritual, realizando múltiples sacrificios en honor a las huacas, pidiéndoles aplacar los castigos que devinieron en la llegada de los invasores “barbudos” que tantas desgracias traían consigo a la población andina. Así con el paso de los años, van a surgir movimientos religiosos mesiánicos como el Taki Onqoy, que tras originarse entre Ayacucho y Apurímac se va a extender por gran parte de los Andes Centrales, proponiendo la expulsión de los españoles con su religión y la revalorización del culto a las huacas andinas.

Hacia 1570 el arzobispado de Lima va a iniciar un drástico y violento proceso de extirpación de idolatrías, destinado a la destrucción de toda práctica y símbolo de religión andina, castigando severamente a aquellas personas y especialistas que realizaban estas prácticas religiosas. Estas campañas dirigidas por curas doctrineros se intensificaron a comienzos del siglo XVII. Pero aún así, el nuevo

sistema religioso cristiano no logró desaparecer el sistema de culto andino, logrando en el mejor de los casos un sincronismo entre ambas.

Desde mucho antes del Tawantinsuyu, los legendarios ayllus tenían sus respectivos cementerios (ayapatas, machalles, samay huasi), los cuales tenían por finalidad alojar los cuerpos de los mallquis del referido ayllu. Así, en cada uno de estos espacios sepulcrales se encontraban como repisas cronológicas, los restos de difuntos desde los primeros progenitores del ayllu hasta la gente que vivió en pleno siglo XVII (Huertas; 2008: 38).

Los cuerpos momificados de los antepasados importantes representaban repositorios e íconos de la identidad del grupo, recordando y celebrando sus logros y hazañas realizadas.

En los corregimientos de Cajatambo Chancay y Canta, cada ayllu tenía sus propios mallquis, conservados en cuevas fuera de los pueblos o en los asentamientos despoblados por las reducciones, atendidos por sirvientes que administraban las ofrendas, escuchaban las peticiones de sus descendientes y transmitían las respuestas (Spalding; 2008: 277). Se trataba de conservar los cuerpos de curacas, héroes legendarios, hombres de nacimiento divino y personas buenas. Muchas veces se llegaba a robar los cuerpos depositados en las iglesias tras las muertes, para llevarlos a estos depositarios.

La comunidad entera se veía obligada a pedir permiso a los mallquis para poder participar en las festividades religiosas. Un aspecto también importante

era el “pagapu” o pago a la tierra, antes de empezar alguna actividad, sea labranza, cosecha, construcción de un canal, u otros. También ha sido muy común la elaboración de ídolos<sup>45</sup> e idolillos con fines ceremoniales. Se conoce por las fuentes etnohistóricas, que los centros ceremoniales costeños, tenían oráculos hechos de madera, como el conocido caso de Pachacámac donde el oráculo estaba tallado en madera de lúcumo; muchos de los cuales fueron quemados y destruidos durante la extirpación de idolatrías colonial. Por lo general los ídolos o idolillos eran de forma alargada, con un eje vertical, con decoración pictórica simple, tallado simple, o tallado y pintado, con representación antropomorfa o zoomorfa. Estos ídolos podían hallarse sueltos (de condición mueble) o estar semienterrados al suelo, en el interior de ciertos recintos. Por otra parte, se ha identificado también elementos hechos en madera que formaban parte de las “mesadas” de los chamanes, en las prácticas mágico religiosas casi cotidianas.

Como señalamos, inmediatamente después a la toma de Cajamarca, las condiciones de dominación y las luchas entre pizarristas y almagristas, primero, y luego la revuelta de los encomenderos, no permitió desarrollar un estricto control de los ayllus andinos, tanto de parte de las autoridades eclesiásticas, como de las autoridades civiles y militares. Esto motivó que las diversas poblaciones sigan aún desarrollando sus ritos y tradiciones propias, adorando a sus dioses tutelares, sus mallquis y huacas, con ritos y ceremonias como antaño, dentro del Tawantinsuyu. Las divinidades manifestadas como montañas,

---

<sup>45</sup> Un ídolo es la representación material de una divinidad, el cual es objeto de culto y veneración.

lagunas, ídolos, mallquis, árboles, tenían el poder de resguardo de las poblaciones y adivinación o prevención del futuro (Huertas; 2008:42).

Las huacas en la cosmovisión andina, estaba íntimamente relacionada con los elementos básicos de la ideología religiosa de los Incas, siendo el de mayor relevancia los lazos con el culto a los antepasados. La huaca y el culto a los antepasados, no solo son inseparables entre sí, sino ambos elementos se hallan estrechamente vinculados con la organización del ayllu. Bauer (2000: 24) por su parte señala que todas las huacas, por grandes o pequeñas que fueran facilitaban la comunicación con el mundo sobrenatural. Arriaga (1968: 230) señala en su obra que las huacas son de piedra, a veces sin figura alguna o con figuras de hombres y animales, hasta pudiendo ser hijos de otras huacas.

Incluso Estensoro (2003: 146) señala en su obra: “Del paganismo a la Santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo” que había casos como en Chucuito y otras regiones, donde los curas permitían ceremonias de participación de los andinos, donde desarrollaban sus rituales “paganos” propios con sus objetos de culto originales, enseñándoles usos españoles o creando ceremonias específicas para ellas. En un primer momento los sacerdotes católicos no concebían los ritos indígenas como diabólicos, sino que aceptaban su desarrollo con la condición de que no sea contrario a la religión católica. Un caso es lo acontecido en 1547 en Lampaz (Puno), donde durante la luna llena se celebraba el sacrificio para la predicción de los resultados del año agrícola, solicitando el permiso al cura del pueblo para la celebración, quien acepta a condición de presenciarlo, para evaluar si convendría o no seguir practicándolo.

Se realizaba todavía la danza del Haylli para festividades guerreras o agrícolas. Pero también en estos primeros años se destruyó físicamente muchos ídolos, se desacralizaron muchos templos (construyendo en muchos casos iglesias cristianas encima), y se confiscaron los objetos de culto. En el valle del Rímac en Mama realizaban ofrendas a la diosa Chaupiñamca antes de la fiesta del Corpus Christi:

*“Por ser así, creadora, los habitantes de mama, para celebrar la fiesta de Chaupiñamca, le ofrendaban un poco de chicha en la víspera del Corpus Christi. Después, unos y otros llevaban animales de diferentes clases y los sacrificaban como ofrenda a la huaca, ponían cuyes o cualquier otro animal (¿junto a la huaca?) y de ese modo la adoraban. Para la fiesta, se reunía la gente de todas partes, hombres y mujeres, sus curacas y sus alcaldes. Así juntos bailaban hasta el amanecer, bebiendo, embriagándose; pasaban hasta la aurora danzando el baile llamado Ayllihua. Después (en el día) salían al campo, a la pampa, y allí ya no hacían otra cosa que beber y embriagarse, “es la fiesta de nuestra madre”, decían. Cuando se les pregunta: “¿Cómo celebraban la fiesta antes de la llegada de los huiracochas (españoles)?” ellos dicen: “Antes de que aparecieran los españoles bebían, cantaban y se embriagaban durante cinco días en el mes de junio, pero desde que los huiracochas llegaron, solo celebran a Chaupiñamca durante la víspera del Corpus”. (Arguedas; 2012: 85).*

El proceso de reducciones toledanas significó variar el sistema de organización social y religioso de manera violenta, dejando de lado la práctica religiosa andina pública, para adoptar la nueva religión cristiana, teniendo que llevar una vida mas orientada hacia el culto a cristo y los evangelios, la cual giraba en torno a la iglesia, y a la vez actuando como sostén de la misma sociedad. Este proceso significó la ruptura de las antiguas estructuras poblacionales locales, variando de ayllus y naciones a un nuevo sistema organizacional que comprendía: corregimiento, curato, anexo, ayllu (Huertas;

2008:35). Cuando a partir de 1570 se da la catequización más intensiva, cambian las características religiosas de culto, hasta volverse híbrida y totalmente en la clandestinidad (Spalding; 2008:276).

Luego de las reducciones, el mismo virrey Toledo coordinó el inicio de las llamadas campañas de extirpación de idolatrías, las cuales tenían por finalidad erradicar cualquier tipo de manifestación religiosa andina, destruyendo ídolos, santuarios y adoratorios y castigando a los encargados de practicar y dirigir este culto.

Al momento de la llegada del virrey Toledo al Perú se desarrollaba el movimiento mesiánico conocido como Taqui Onqoy, que buscaba restaurar los valores ideológicos, religiosos y sociales del Incanato, influenciado desde Vilcabamba. Toledo traía instrucciones del Consejo de Indias y del mismo rey, de derribar con medios drásticos estos intentos de restauración (Duviols; 1986: XXIX). Toledo eligió visitadores eclesiásticos escogidos entre clérigos buenos y conocedores de las lenguas nativas, buenos predicadores como Cristóbal de Molina, Cristóbal de Albornoz, Ávila, entre otros; para iniciar así la guerra idolátrica.

A pesar de la prohibición oficial de la iglesia, el culto a los antepasados jugó un rol importante en la vida social y política de sus comunidades en el siglo XVII. Los ídolos y mallquis eran los huaris, héroes legendarios fundadores del ayllu. Algunos mallquis huaris eran recordados por algunas obras desarrolladas. Estos ídolos huaris tenían sus esposas (saras mamas) y conopas que propiciaban

abundancia de alimentos (sean vegetales y animales). Estos ísolos tenían además de su espacio residencial, chacras, colcas, ganados, servidores, así como un tributo anual personalizado, usado en las necesidades del culto (Huertas; 2008: 33).

Gerald Taylor analiza el famoso manuscrito quechua<sup>46</sup> de Huarochirí, en su obra: “Ritos y tradiciones de Huarochirí” (Taylor; 1987), redactado en original por Francisco de Ávila a partir de 1608, cuando este inició la campaña de extirpación de idolatrías a nivel del corregimiento de Huarochirí, desde San Damián de Checa. Este documento consigna el culto prehispánico al dios Pariacaca, divinidad principal de la región, así como su enfrentamiento con Huallallo Carhuincho quien fuera expulsado al valle del Mantaro; otras divinidades o huacas menores, como el caso de Choquesuso, Urpayhuachac, Cahuillaca, Catiquillay, Coñasancha, Huariruma, entre otros. De igual manera consigna otras divinidades importantes de otras regiones como Pachacámac y Wiraqocha<sup>47</sup>. Todas las narraciones se presentan a modo de fábulas, explicando los ritos de adoración, peregrinaciones, y organización de las divinidades. Asimismo, narra como en el siglo XVII el padre Ávila encontró estas huacas destruyéndolas. Un extracto señala como la comunidad de Topará del pueblo de San Lorenzo de Quinti, hasta el siglo XVII adoraba el santuario de Choquesuso, quien fue responsable de la construcción del canal para regar las chacras: *“Estos antiguamente cuando era la época de limpiar la acequia – lo que se hace hoy por el mes de Mayo- iban todos juntos al santuario de Choquesuso con ofrendas de chicha, de ticti,*

---

<sup>46</sup> Ya anteriormente varios autores habían investigado y traducido este manuscrito, escrito por el padre Francisco de Avila cuando era doctrinero de San Damián, como José María Arguedas.

<sup>47</sup> Quien en algunos momentos aparece como el dios Curinaya.

*de cuyes y de llamas y allí adoraban a esta mujer demonio*" (Taylor; 1987:139). En el culto a estas huacas era infaltable los sacrificios de animales (principalmente cuyes) y las ofrendas de comidas y bebidas. Este es el caso de la huaca Macahuisa, hijo de Pariacaca, que era adorado por los checas quienes lo trasladaron a Llacsatampu por el prestigio que adquirió esta huaca al ayudar a los Incas a dominar a los huarochiranos: *"Desde entonces levantaron a macahuisa en este pueblo, en el mes llamado Pura y le sirvieron en todos los ayllus de los Checas. Una noche se reunían los hombres y mujeres y pasaban la noche juntos hasta el amanecer. A esa hora le ofrendaban cada quien lo que podía, cuyes y otras especies, y le hablaban: "Ayúdame, auxilia a este pueblo; tu eres quien lo guardas. Tu alivias todas las enfermedades", le decían.*" (Arguedas; 2012: 111). Otro relato narra como antes de la llegada de los Incas, los checas de San Damián se olvidaron de celebrar la festividad en honor a la huaca Llocllayhuancu, hijo de Pachacamac, la cual resentida se fue hacia Iqa Costa donde su padre, por lo que los checas de mayor edad tuvieron que viajar hacia la Costa llevando regalos a Pachacamac conformados por cuyes, llamas y vestidos para pedir el perdón y el regreso de su huaca, destinando a esta huaca un rebaño de llamas con un personal encargado de su cuidado y adornando su santuario en las alturas huarochiranas a su retorno (Ibid: 115). La laguna de Allauca era también objeto de culto, conteniendo dos huacas llamadas Anchicara y Huayllama (masculino y femenino), siendo objeto de culto por los allaucas, al tiempo que limpiaban sus acequias y ofrendaban a la laguna llamas y cuyes, mientras iban tocando con sus antaras y tomando el agua de la laguna, así como adoraban a los hijos de estas huacas en el interior de la laguna; el relato señala que durante la Colonia se dejó de ofrendar llamas por estar escasas, sacrificándose cuyes y ticti (Ibid:



167). Los cuyes eran también utilizados en Huarochirí, tanto en periodos prehispánicos como coloniales, como ofrenda a los dioses para aplacar su malestar, pues cuando una persona moría y al adivinar la causa con las arañas el especialista concluía que la muerte se debió a al enojo de alguna huaca o incluso del mismo Pariacaca, debían asistir a sus huacas para sacrificar cuyes, para de esta manera aliviar la ofensa cometida por la persona fallecida en contra de la divinidad (Ibid: 159).

De igual manera, Pierre Duviols (Duviols; 1986) en su obra: “Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII.”, compila un conjunto de documentos del Archivo Arzobispal de Lima, referidos a causas contenciosas de extirpación de idolatrías del corregimiento de Cajatambo, del siglo XVII, realizadas por el licenciado Bernardo de Noboa, de los jesuitas y de Rodrigo Hernández Príncipe, donde se aprecia como los curas extirpadores hallaron numerosas manifestaciones religiosas y sistemas de culto en los pueblos de este corregimiento, recepcionando las formas de culto y apresando a numerosos camaquenes o sacerdotes andinos. Entre las divinidades mayores figuran: Huari, Libiac, Huari Wiraqocha, puquios, trueno, arco iris, guacunguaca, es decir divinidades más naturalistas. En el culto local a estas huacas y divinidades, las ofrendas de cuyes son muy comunes, al mismo tiempo que los especialistas rociaban con la sangre del cuy sacrificado por toda la huaca como símbolo de ritualidad y sacralización.

Ana Sánchez (1991) por su parte analiza un conjunto de documentos del corregimiento de Chancay, tomadas durante la visita de Juan de Sarmiento para

extirpar las idolatrías. En este documento se analiza los procesos, con información sobre rituales y algunas divinidades locales.

Muchos curacas que se habían convertido oficialmente al Catolicismo, practicaban en secreto y a escondidas las prácticas religiosas andinas (Spalding; 2008: 274). Lorenzo Huertas (2008) propone que las catástrofes naturales del siglo XVII, como los terremotos del Cusco de 1650 y Lima de 1655, la sequía de 1650, la erupción volcánica de Arequipa, entre otros, mantuvo vigente y revitalizó el culto a las guacas andinas. Spalding (2008) analiza las similitudes entre el sistema de culto andino en el siglo XVII y el sistema de culto cristiano en las áreas rurales españolas del mismo siglo. La confesión, los ruegos y las ofrendas a la deidad se veían similares en las religiones andina y cristiana. Las características del culto cristiano influyeron en cierta medida en la religión andina, variando el sistema. Hay muchas similitudes en el sistema de ofrendas. El cristianismo definió la relación entre dios y el género humano en parentesco y descendencia, igual como los andinos definían su relación con sus divinidades. Las sociedades andinas estaban organizadas antes de los españoles, en base al linaje o descendencia, reivindicando el acceso a los bienes y a los recursos de sus sociedades base a la descendencia de un antepasado fundador, quienes daban a sus descendientes: vida, salud y comida, a cambio de ceremonias y ofrendas donde eran honrados, recordando sus hazañas. Los andinos consideraban a sus antepasados como sus protectores, tal como en España consideraban a sus santos.

Lorenzo Huertas (1981) analiza en su obra: “La religión en una sociedad rural andina siglo XVII”, referidos a las actuales provincias de Cajatambo, Oyón y Huaral, la existencia para el siglo XVII de una organización sacerdotal clandestina dedicada al culto secreto de los mallquis y divinidades locales. Huertas realiza una tipología de sacerdotes andinos dedicados al culto, un cuerpo jerárquico de sacerdotes indígenas, encargados de mantener el culto a ídolos, mallquis y conopas, etc; quienes impidieron que desaparezca el culto a sus “camaquenes” y evitaron que los cuerpos de sus mayores o mallquis se esfumaran en las llamas encendidas por los sacerdotes cristianos. Entre este cuerpo especializado de sacerdotes figuran: ministro mayor, aucachi, yayachi, Intimilla, Yanapac, Huacavillac, Malquipvillac, Libiapvilla, chacrapvilla; funcionarios como Camachiyoc, Macsas, Llactacamayoc, Colcacamayoc; hechiceros y adivinos como Sancos, Cauchos, Auqui, Chonioc, Huararicuc, Chacha, Umu, Moscoc, Cauya, Socyapacha, Laica, Rapiacamayoc, Pacharicue, Pachacatic y Micuirunac (Huertas; 1981: 23).

Pablo José de Arriaga (1968: 207) al referirse a las formas de ingreso al sacerdocio menciona:

1. Por sucesión, heredando del padre al hijo.
2. Por elección, cuando los sacerdotes eligen ante la propuesta de los curacas.
3. Por propia voluntad, en especial como funcionarios menores, de adivinos, curanderos.

Lorenzo Huertas (1981:25-26) señala algunas características con respecto al culto andino de los primeros siglos de dominación colonial:

1. La ceremonia de designación de los nuevos sacerdotes era presidida por el ministro mayor (Hacas Poma).
2. Los lugares de las ceremonias eran los pueblos viejos (sitios sagrados).
3. Antes del nombramiento, el futuro sacerdote tenía que confesarse para limpiarse.
4. El futuro sacerdote era obligado a beber sangre de llama y obligado a llevar ofrendas a los mallquis e ídolos.
5. Una persona podía recibir varios cargos sacerdotales.
6. Los nuevos sacerdotes quedaban en condición de yanaconas y criados de los ídolos y mallquis, entregándose con plena sumisión al cargo.

Pese al gran esfuerzo civil y eclesiástico español por acabar con las ancestrales creencias, estas persisten, incluyendo el núcleo sacerdotal indígena que actuaba desde la clandestinidad, manteniendo el culto a los camaquenes regionales y locales, manifestados en oráculos, dando predicciones necesarias para la vida diaria (Huertas; 2008).

Los ancestros, dentro del sistema estructural de culto, necesitaban interlocutores vivos, para interactuar con sus descendientes y atender las peticiones que estos les hacían (Spalding; 2008: 284). Entre los sacerdotes mas destacados merece especial atención Hernando Hacas Poma, quien lideró estos movimientos contra la iglesia católica, desquebrajando desde las comunidades la penetración colonial española. Hacas visitaba todos los pueblos de Cajatambo, organizando el sistema de culto, avivando los mallquis y

camaquenes, obligando a las personas a no aceptar la religión cristiana (Huertas; 1981: 22).

Tras las campañas idolátricas del siglo XVII muchos sacerdotes indígenas fueron presos, sirvientes en iglesias o murieron, resquebrajando la estructura sacerdotal indígena. También existían los hechiceros y adivinos, capaces de adivinar el porvenir, quienes eran consultados acerca de la campaña agrícola vigente, algunas catástrofes o calamidades que pudieran suceder, entre otras cosas. Había personas especializadas en la adivinación con coca, con maíz, con frijol, con las arañas u otros animales, con el movimiento del cuerpo, etc. En este rubro estaban los especialistas en jubeo con cuy, encargados de adivinar con el cuy las enfermedades de los pacientes. Ana Sánchez (1991: XXIX) señala que la acción del especialista se desarrolla en dos direcciones: magia de protección: sanar enfermedades, deshacer hechizos, adivinar, proteger de los ataques sobrenaturales, preparar filtros; y otra magia destructora.

Ya en el siglo XVII se nota la presencia de confesiones dentro de la religión andina, siendo al igual que en el cristianismo, los sacerdotes encargados de decepcionar las confesiones frente a los mallquis, como transmisores de estos. Estas confesiones se realizaban dos veces al año, durante las fiestas del Caruamita y Pocoymita (Huertas; 1981:43). Los sacerdotes eran también los encargados de dirigir las festividades andinas como el Pocoymita, el Caruamita, la Vecosina, el Oncoy Llocsiti, la Limpia Cequia, el corte de pelo, entre otros.

Muchos de estos sacerdotes fueron capturados y severamente castigados por los curas extirpadores. Entre los principales castigos contra los camayos o sacerdotes capturados figuran el llevar coraza, los azotes, la trasquiladura, el paseo por las calles del pueblo desnudo y montado en una llama, el cepo, el servicio por cierto tiempo en iglesias, y en el caso de hechiceros: el encierro perpetuo en una cárcel construida junto a una iglesia (Duviols; 1986:XXX).

El fuerte control impuesto por los curas y las autoridades políticas en cuanto al exterminio de ídolos y oráculos, huacas y mallquis, logró que, como una salida para salvar los antiguos santuarios, los andinos desarrollen un culto apantallando el mismo hacia santos, vírgenes o cristos católicos, pero en lugares de antigua adoración prehispánica. Esto como una forma de poder conservar sus creencias ancestrales. Esto es lo que sucedió por ejemplo con la aparición del culto al señor de los milagros, que no supone sino el antiguo culto al oráculo de Pachacámac (Rostworowski; 2008:182). Así, los andinos asumieron las formas externas de la nueva fe, mientras preservaron sus creencias detrás de una fachada de cristianismo (Spalding; 2008: 275).

Ya la religiosidad española que fue traída a los Andes, estaba impregnada de elementos paganos cristianizados en España. Su transmisión en los Andes, no siempre siguió un camino de la evangelización expresa, sino el de la reproducción de las devociones castellanas. La población andina se integrará a las fiestas hispanas y las adoptará, pero también existirá una producción destinada a ella por medio de la cual se buscó enseñarle otros comportamientos rituales que serán una mezcla entre patrones andinos e hispanos (Estenssoro;

2003: 155-156). Los dominicos y agustinos buscaron transformar la imagen que los indígenas tenían de su propio pasado para desembocarlos en la cristianización.

## CAPÍTULO 8:

# **EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DEL CUY EN LOS ANDES CENTRALES**

## **8.1 LAS EVIDENCIAS MÁS ANTIGUAS DEL CUY EN LOS ANDES Y SU DOMESTICACIÓN**

La evidencia arqueológica más antigua de restos de cuy en los Andes Centrales corresponde a las fases Puente (9000 - 7000 a.C.) y Jaywa (7000 – 5700 a.C.) del Complejo Ayacucho, excavado por Richard MacNeish y su equipo de investigación al interior de la cueva de Jaywamachay en Ayacucho. Esta fase se caracteriza por la presencia de restos de cuyes, lo que indica el consumo de estos con fines alimenticios. (León; 2007: 224, MacNeish et al, 1980. 80-112; 1983: 171-177). Sin embargo, en las fases posteriores temporalmente, tanto de este complejo, como de otros sitios andinos, se han encontrado evidencias de consumo de cuy, como en las fases Piki (5700 – 4300 a.C.) y Chihua (4300 –



3000 a.C.). Los restos de cuy hallados por MacNeish en la fase Jaywa corresponderían a un estado silvestre del cuy, aún no domesticado.

En la fase Chihua (que sigue a Jaywa) se hallarían las evidencias de cuy domesticado, hacia 3 400 a.C. Se ha identificado diferencias relevantes entre los especímenes de la fase Jaywa con los de la fase Chihua, es decir entre los individuos silvestres y los domesticados, como el tamaño de la cabeza o las similitudes somáticas con los individuos actuales de los cuyes Chihua (Lavalée; 1990: 29). En la cueva de Ayamachay, también en Ayacucho, se halló contextos de cuyes “atrapados”, en contextos de 8000 a.C., relacionado con la fase Puente; mientras que en un contexto asociado a la fase Chihua (5600 – 4140 a.C.) se halló restos óseos de una docena de cuyes posiblemente ya domesticados (León; 2013: 322-323). En el sitio de Rosamachay (Ayacucho) se halló también restos de cuyes asociados a esta fase (Ibid: 323).

Por su parte, en la cueva del Guitarrero en Ancash, Tomas Lynch halló evidencias de cuy en el nivel IIb y IV, asociados a 8 600 años a.C., no definiendo si se trataba de un animal ya domesticado por la poca densidad de los mismos (León; 2007: 253-254, Lynch; 1980: 149-172). El cuy doméstico es el *Cavia porcellus*, mientras que el cuy no domesticado es el *Cavia tschudii* en los Andes Centro – Sur y *Cavia aperea* en los Andes Centro - Norte.

En otras cuevas con ocupación temprana de Junín, excavadas en la segunda mitad del siglo pasado como Telarmachay y Pachamachay, la densidad de restos de cuy es mínima y ubicada en estratos muy tardíos (Lavalée; 1990:

29). Las excavaciones en la cueva de Panalauca, en el extremo sur de las punas de Junín, revelaron que la presencia del cuy se da recién a partir de la fase 5 (hacia 3000 a.C.) hasta la fase 8 (Rick y Moore; 1999: 286).

Para el caso de la Costa, en los sitios tempranos investigados no se ha recuperado evidencias de cuy, pero sí de vizcacha, como es el caso de algunos asentamientos de la tradición Paiján (Chauchat; 2006: 42).

Sin embargo, a nivel de Sudamérica, las evidencias más remotas de cuy halladas proceden de Colombia, en la Sabana de Bogotá, en el sitio de Tequendama, asociado a fechados de entre 9000 y 8000 a.C., así como en otros sitios cercanos como El Abra, Cueva 1 y Nemocón IV, Zepacón, con gran distribución en las zonas medias y altas de la actual Colombia hacia estos años. Sin embargo, estos contextos corresponderían a individuos en estado salvaje, habiendo sido domesticados hacia el 2500 a.C., evidenciado por el cambio en la morfología de la pelvis y el aumento de ejemplares jóvenes (Lavalée; 1990: 28, Correal; 1977, Correal, van Der Hammen y Hurt; 1977). En el sitio arqueológico de El Abra, los restos óseos de cuy (*Cavia porcellus*) se hicieron más frecuentes después de 5,000 a.C., con indicios de domesticación y abundancia de cráneos y extremidades inferiores que indican que los animales no fueron comidos en el sitio, sino que estos refugios rocosos sería áreas temporales de caza, para ser preparados para el consumo en otros lugares (Ijzereef; 1978). En otros sitios precerámicos tempranos de la sabana de Bogotá como Aguazuque, se han encontrado restos de cuyes silvestres y domésticos

que han sido consumidos por los cazadores recolectores y agricultores incipientes (Martínez – Polanco; 2016).

Lautaro Núñez (1989: 89) plantea que la domesticación del cuy se habría dado entre el V y el II milenio a.C. Luis G. Lumbreras (1981: 40), por su parte, propone que el área de domesticación del cuy fue la Meseta del Collao entre Puno y Bolivia, circundante al Lago Titicaca, a partir de la especie *Cavia aperea* que vive en estado silvestre en esta zona. Desde esta zona, el cuy se extendió por todo el continente americano, llevado por el hombre. Incluso, en territorio norteamericano (suroeste de Estados Unidos) para periodos prehispánicos tardíos, el cuy estaba formando parte de las diferentes culturas que ocuparon este territorio (Reitz y Wing; 2008: 138).

Para Bonavía, la domesticación del cuy, al igual que otros animales andinos como el camélido, se dio a través de un largo proceso cultural, lo cual se habría producido entre los 3 500 y 2500 a.C. en la sierra central o la ceja de selva (Bonavía; 1991: 116-117). Algunos investigadores norteamericanos, basándose en estudios moleculares y de ADN, han planteado que la especie de cuy domesticada sería derivado de una especie silvestre, la cual podría corresponder al *Cavia tschudii* (Spotorno, Marin, manriquez, Valladares, Rico y Rivas; 2006, Dunnum y Salazar-Bravo; 2010), mientras que otros hacen referencia a la especie *Cavia aperea* (Stahler; 2008: 123-126), siendo más probable que se trate del primero, por el sustento genético que presentan los investigadores. Para Elizabeth Wing la domesticación del cuy fue un proceso que se habría generado en las zonas altoandinas de Ayacucho entre el 5500 y 2500 a.C. (Wing; 1983:

34, 1978, 1986). Danielle Lavalée (1990: 30) señala que la evidencia palpable de cuy domesticado en los Andes y envuelto en fardos y momificado (uso ceremonial, se da recién hacia 2500 a.C., sin mencionar el lugar.

En la cuenca del río Cunas, en el departamento de Junín, Luis Hurtado y Carlos Chahud (1984), realizaron análisis de los materiales recuperados en superficie y excavaciones de cateo en el abrigo rocoso de Callavallauri, donde en la capa temprana hallaron restos óseos de cuy, aunque no precisan a que periodo corresponden o la asociación cronológica, solo que pertenece al Precerámico.

Para el periodo Arcaico, también son limitadas las muestras de cuy en sitios arqueológicos. Duccio Bonavía (1982: 200) reportó el hallazgo de pelos de cuy en el sitio arqueológico Los Gavilanes, procedentes de los estratos de las épocas 2 y 3, fechados en 2 850 y 2 277 a.C., respectivamente. En el valle de Ica, las recientes evidencias halladas en el sitio de La Yerba III (de una antigüedad de 6485 a 5893 cal AP), contradice lo señalado por Bonavía y evidencia que la domesticación del cuy fue más antiguo, aunque asociado ya a ocupaciones permanentes (sedentarias) y con dieta marina complementada con productos agrícolas (pallar del gentil, zapallo, guayaba, entre otros); así como restos de cuyes criados para consumo alimenticio (Chauca, Beresford-Jones, Pullen, Arce y French; 2018: 163).

En Huánuco está el sitio arqueológico de Kotosh, donde al exterior e interior del Templo de las Manos Cruzadas, entre los rellenos constructivos, se recuperó

restos óseos de cuyes asociados con acumulación de cenizas, semillas, óseos de venados y de camélidos ((Izumi y Terada; 1972: 306, Onuki; 1999: 331); mientras que en algunos de los nichos del Templo de los Nichitos se encontró ofrendas de cuy, colocados al momento del enterramiento del templo (Siveroni; 2006: 138). Las investigaciones en Kotosh revelaron que entre los restos faunísticos de mayor densidad figura el cuy, los cérvidos y camélidos, utilizados en festines y ofrendas (Wing; 1972, Canziani; 2000: 69).

En el valle medio bajo del río Chillón (costa central peruana), en el sitio de Buenavista (Arcaico Tardío) se identificó huesos de cuy en una cámara de ofrendas, ubicada en una esquina del templo rectangular, en asociación a coca y hojas de paca, lo que se constituiría en una de las evidencias más antiguas del uso ritual del cuy en ofrendas (Benfer, Ojeda, Duncan, Adkins, Ludeña, Vallejos, Rojas, Ocas, Ventocilla y Villarreal; 2007: 76). Este templo es importante por cuanto ha sido definido como un centro ceremonial de culto al zorro, conteniendo en uno de sus paramentos la imagen de un zorro en alto relieve. Otro sitio ceremonial importante de este periodo en el bajo Chillón es Paraíso, aunque su ocupación se extiende hasta el Horizonte Temprano. Las excavaciones desarrolladas al interior de las estructuras piramidales con ocupación Precerámica han permitido recuperar abundantes restos de taxones animales, entre los que tenemos: peces (anchoveta, cabrinza, lorna, liza, pejerrey, coco, róbalo, sardina y borracho), aves (palomas, pelícanos, cormorán y loros), cuyes, ratones, perros, venados y abundantes moluscos (Narvaez y Araujo; 2019: 80-81). Los restos de cuyes indican que fueron consumidos en el mismo lugar, relacionado con actividades ceremoniales.

En la costa norcentral, Edward Lanning (1967: 63, 67) reportó el hallazgo de evidencias de cuyes al interior de un área cerrada, aparentemente un cuyero, en el sitio de Culebras 1, asociado a una ocupación de entre 2 500 y 1 800 a.C.

En el complejo arcaico de Tiviliche y en la quebrada contigua (con una ocupación entre 7 810 y 4 110 años A.C.), en el norte chileno, también se han recuperado durante las excavaciones, un total de 31 cuyes, lo que indica que este animal se constituía en uno de los más importantes productos alimenticios de la población local, complementada con la dieta marina (Nuñez y Hall; 1982: 111, Nuñez; 1986).

En el Altiplano, las evidencias más antiguas de crianza de animales como el cuy y la llama corresponden al sitio de Jiskairumoko, con mayor intensidad en el periodo de tiempo que va de 2473 - 2119 a.C. hasta 1784-1601 a.C. (Flores; 2014: 57).

## **8.2 EL CUY DURANTE EL PERIODO FORMATIVO (1800 – 500 A.C.)**

Es en el periodo Formativo donde la muestra de este importante animal va a aumentar significativamente. En el centro ceremonial de Chavín de Huantar, las excavaciones de Richard Burger (1998: 266-267) han revelado la presencia de restos de cuy utilizados con fines alimenticios en las tres fases de su

ocupación (Urabarriu, Chakinani y Janabarriu). El cuy cumplió un papel importante en la dieta de la población y los sacerdotes que residieron en Chavín de Huantar, tomando mayor importancia en la fase Janabarriu no solo como alimento sino con mayor presencia en las ofrendas (Kaulicke; 2008: 177-178). En la galería de las Ofrendas, de igual manera, Lumbreras (1989) halló ofrendas de cuyes asociadas a camélidos y vizcachas (Burger; 2008: 688). La excavación de Richard Burger en la unidad PAN-6-18-DI, en estratos de la fase Janabarriu, permitió recuperar los restos de por lo menos 85 cuyes, con edades de entre dos y tres meses, depositados a modo de ofrendas tras ser consumido por los sacerdotes (Altamirano; 1986: 28, Cardoza y Pozzi Escot; 1977: Ms).

Las excavaciones de las últimas dos décadas de John Rick en este sitio de Chavín también han recuperado abundantes restos de cuyes. Por ejemplo, en la temporada 2015, al excavar el canal en la explanada 2, tramo suroeste, un canal subterráneo que forma parte de la fachada norte del edificio C, se halló sedimentos de arcilla compacta conteniendo fragmentos de cerámica Chavín, restos esqueléticos de cuyes, camélidos, peces, obsidianas, cuarzo, cuarcita, malacológicos y fragmentos de madera (Rick, Bazán, Rick y Rosas; 2018: 303-306).

Altamirano (1986: 26) relata que “Durante las excavaciones arqueológicas en Chavín, unidad PAN-C-15-DI, fase Janabarriu (1250-600 a.C.), realizado por Richard Burger, se encontró un elevado porcentaje de *Cavia* sp. (48.8%). El número mínimo de individuos consumidos se estimó en 85 cobayas, en base a mandíbulas de lado derecho y cuyas edades oscilan entre 2-5 meses”.

Probablemente se trata de una ofrenda de carácter religiosa (Cardoza y Pozzi-Escot, 1977Ms.). Según las edades se tratan de cuyes domésticos jóvenes, donde la matanza habría sucedido *in situ* y no fueron restos de dieta humana sino posiblemente se trata de un ritual realizado en alguna festividad religiosa Chavín relacionada con el culto a los muertos.

En el valle de Casma, en el sitio de Pampa Rosario (Formativo Final) se halló considerables evidencias de cuy y llamas (Kaulicke; 2008: 206). Las investigaciones desarrolladas en Sechín Alto revelaron que el consumo de cuy, camélidos y maíz, se constituyeron en la base de la dieta local (Pozorski y Pozorski; 2005: 144). En Cerro Sechín, las excavaciones realizadas en el sector B (cuadros 3k-9k) que corresponden al edificio central lítico, se hallaron 93 roedores silvestres entre pericotes y caviás; de edades diferentes, todos quemados, conformando un relleno de plataforma de la época Casma-Chimú tardío (1100-1400 d.C.), (Altamirano; 1986: 31).

Durante las investigaciones del Dr. Julio C. Tello en Punkurí (valle de Nepeña), se descubrió un contexto funerario ubicado frente a una cabeza de felino modelada en barro y pintada, elaborada sobre la escalinata que comunicaba la segunda y tercera plataforma del templo. Este contexto funerario correspondía a un individuo de sexo femenino, asociado a una gran cantidad de cuentas de turquesa, un mortero decorado en estilo Chavín, un strombus, dos spondylus, caracoles terrestres y huesos de cuy y ave (Tello; 1967: 68, Vega Centeno; 1999: 6, Canziani; 2000: 121). En el sitio arqueológico de Samanco, valle bajo de Nepeña, se identificó también restos de cuyes al interior de las



áreas residenciales, asociados con otros restos óseos de camélidos, venados y aves marinas; así como cerámica del Formativo (alrededor del 800 a.C.) y abundantes restos botánicos (Navarro y Helmer; 2016: 41).

En la cuenca alta del río Nepeña, en la Cordillera Negra, las excavaciones desarrolladas por Jeisen Navarro y Kimberly Munro en los sitios del Formativo Final o Tardío de Kareycoto y Acshipucoto, permitieron recuperar restos de cuyes en la parte superior de la plataforma principal del primero de estos sitios, colocados al interior de una vasija de gran tamaño, que contenía debajo de los huesos de cuy, tres entierros de infantes (dos fetos y un niño de 2 – 3 años de edad), asociados además a fragmentería cerámica, restos óseos de camélidos, fragmentos de antaras y piruros. Esta vasija grande, de 1.10 metros de diámetro, se ubicó al interior de una estructura circular, sobre la plataforma (Navarro y Munro; 2017: 57 – 59).

En el valle de Lima, José Luis Fuentes Sadowski (2012: 213) refiere que en las excavaciones de Casafranca en el sitio con disposición en “U” de La Florida en el Rímac, las excavaciones en el cateo 4 en el montículo E del Complejo Amancaes permitieron recuperar, como parte de las remodelaciones y al interior de un “horno” de cal, restos de cuy en asociación con choros, caracoles y conchas

Para el valle de Ayacucho, José Ochatoma (1998: 293-297) asegura que, durante el periodo Formativo, la economía estaba basada en el cultivo, la ganadería, crianza de cuyes y caza de animales salvajes; esto a partir de las

evidencias halladas en los sitios de Ñawimpuquio, Jargampata y Chupas. En el caso de Jargampata, se halló áreas de crianza de cuyes (cuyeros) en un pasadizo contiguo a las áreas de cocina, así como restos de cuyes entre los desechos. De igual manera, las excavaciones desarrolladas en el sitio Formativo con disposición en “U” de Campanayuq Rumi en Vilcashuamán, al sur del departamento de Ayacucho, permitió recuperar hacia el lado suroeste de la plataforma sur, huesos de cuyes en asociación con huesos de camélidos y aves, los que se hallaban conformando el contexto de un basurero ritual con los desechos de un banquete ceremonial o ritual, conjuntamente con 109 artefactos trabajados de hueso de camélidos (agujas, prendedores, ruelas, paletas e inhaladores), fragmentos de cerámica y artefactos de obsidiana (Cavero, Matsumoto y Bellido; 2015: 113).

En Cajamarca, las excavaciones en Pacopampa permitieron recuperar restos de cuyes en las excavaciones en el sector de El Mirador, así como camélidos, vizcacha, aves, perros, patos o garzas, entre otros animales (Flores; 2006: 138); lo mismo que en el sitio arqueológico de Pandanche, donde se han recuperado abundantes restos de cuyes (Kaulicke; 2006: 150). En el sitio de Kunturwasi se halló en las excavaciones, regular cantidad de restos de cuy (Uzawa; s/f: 6). En la selva alta de Cajamarca, en la cuenca del río Chinchipe en Jaén, en el sitio de Huayurco se halló en el sector G restos de cuy asociados a los de otros animales colocados sobre un piso del Formativo, colocados a modo de ofrendas (Clasby y Meneses; 2012: 317).

En el Cusco, las investigaciones del arqueólogo Julinho Zapata (1998: 320) en varios sitios de este periodo Formativo como Muyu Urqu, Batan Urqu, entre otros, permitieron identificar que los asentamientos se ubicaban en el fondo de los valles, cerca de los campos de cultivo de maíz y de papas, con una subsistencia basada en los productos agrícolas y complementada con carne de camélidos y cuyes. Zapata logró realizar excavaciones arqueológicas en cuyeros de planta rectangular en el sitio de Muyu Orqo. Sin embargo, las investigaciones de Karen Mohr-Chavez (1980) sobre el Formativo Cuzqueño en Marcavalle, habían ya antes confirmado que las actividades domésticas del Periodo Inicial se complementaba entre la agricultura y crianza de algunos animales como los camélidos, el cuy y el perro, hallándose restos de cuyes en las fases C y D. Recientes investigaciones arqueológicas en el sitio de Yuthu en el Cusco (a 20 kilómetros al noroeste de la ciudad imperial), permitieron identificar en los diferentes niveles estratigráficos, restos de cuy (5.23% de los restos óseos recuperados), animal que formaba parte de la dieta cotidiana de los pobladores del Formativo Cuzqueño, aportando la mayor proteína animal junto con la carne de camélidos (Davis y Delgado; 2009: 352). Igualmente, en el sitio de Chumo-Sicuani con ocupación Formativa (distrito de Sicuani), los arqueólogos Jorge Calero y Mildred Fernández (2015) identificaron la presencia de restos de cuyes, en regular proporción, representado el 12% del total de óseos recuperados en las excavaciones, en especial en las áreas periféricas del sitio. Otro sitio Formativo del Cusco donde se ha encontrado evidencias de cuy es K'ullupata en Sangarara (Acomayo), donde se halló restos de este animal asociado a cerámica de estilos Marcavalle y Chanapata, huesos de camélidos, cuernos de cérvidos y aves (Espinoza; 2016: 169).

Por su parte, en el Altiplano, la población de Chiripa Temprano criaba llamas y cuyes domésticos, al igual como cultivaban la papa y otros tubérculos, tras un largo proceso de adecuación de cazador / recolector a productores de alimentos residentes (Whitehead; 2006: 268). El inicio del Periodo Formativo está marcado por el surgimiento de asentamientos permanentes con una economía basada en la agricultura o la horticultura intensiva, el mantenimiento de animales domésticos (predominantemente camélidos y cuyes) y la pesca intensiva en lago y ríos (Stanish; 2003: 101). En la cuenca del salar de Atacama, las excavaciones en el sitio Formativo de Tulan 54 (3450 – 2370 A.P.), ubicado en la quebrada del mismo nombre, de función ceremonial y funeraria, se halló al interior del templete principal, restos de cuyes al interior de fogones, individuos que según las evidencias, fueron cuidadosamente seleccionados para las actividades rituales cíclicos relacionados con festines desarrollados en la parte superior del templete (Núñez, Cartajena, Carrasco, López, De Souza, Rivera y Santander; 2017 : 18).

El sitio de Pampa Aullagas se ubica a 196 km al sur de Oruro (cuenca del lago Poopo), de ocupación Wankarani. Las excavaciones en este sitio a 3665 metros de altitud, mostraron una mayor densidad de restos óseos de camélidos y aves, así como en menor medida de cuyes (Mendoza, Lahor, Cruz y Aramayo; 2016: 75-90).

Para el Formativo Tardío, en numerosas tumbas de la cultura Paracas como en el sitio de Wari Kayán, se han encontrado restos de cuyes entre los materiales asociados de las imponentes tumbas, al igual que llamas y animales

marinos (Tello; 2012: 171). En Wari Kayan se halló cinco ejemplares en buen estado de conservación entre los pliegues de los paños de algodón que conformaban los fardos de la momia número 91 (Tello y Mejía; 1979: 483). En el sitio arqueológico de Puerto Nuevo, al norte de la península de Paracas, se halló también evidencias de cuy entre las capas estratigráficas correspondientes a la ocupación Paracas, muy común en su dieta cotidiana (Dulanto; 2013: 125).

En el valle de Chincha, el proyecto dirigido por Henry Tantaleán, identificó en las excavaciones desarrolladas en el sitio de Cerro del Gentil, coprolitos de cuy formando parte del relleno de uno de los patios de la fase gris (fase intermedia, anterior a la amarilla y posterior a la marrón), entremezclado con restos de maíz y fragmentería cerámica (Tantaleán; 2016: 239). Del total de restos óseos de naimal recuperados en las diferentes unidades de este sitio, el 27.04% corresponden a restos de cuy, la mayoría correspondiente a un individuo casi completo que conservaba el pelaje en el cráneo y se encontraba dentro de un tazón a modo de ofrenda, al interior del contexto funerario locus 246 en la capa C (Zorogastúa, Ávila y Jones; 2017: 198). En la fase marrón (anterior a la gris) también se recuperó coprolitos de cuy al interior de un espacio (recinto FM-1) que ha sido definido como cuyero (Tantaleán, Stanish, Pérez y Rodríguez; 2017: 77).

DeLeonardis (2013: 207), por su parte, reportó el hallazgo de una ofrenda Paracas en el sitio de Callango en el valle de Ica, la cual contenía huesos de cuy: *“La ofrenda 1 consta de un pozo poco profundo rodeado por unas cuantas rocas partidas por el fuego. El pozo contiene tiestos, madera carbonizada y semillas, un prisma de*

*cuarzo, un hueso de cuy y conchas*". En el sitio de Animas Alta, valle bajo de Ica, los estudios de Bachir (2017: 198) identificaron dentro de la ocupación Paracas, sobre una plataforma al interior del edificio de los frisos (edificio 1), once pequeños corrales ortogonales alineados de este a oeste, correspondientes a cuyeros; pues en el relleno del interior de estos, se halló coprolitos de cuy, así como en el interior de una vasija depositada en el relleno de uno de estos ambientes (corral 9). La carne obtenida por la crianza de cuyes al interior del edificio de los frisos, se complementaba con carne de camélidos criados en los alrededores, productos agrícolas, pescados y mariscos, obtenidos por intercambio a corta y mediana distancia.

En el vecino valle de Palpa, las excavaciones en el sitio del Periodo Inicial (1500 – 1100 a.C.) de Pernil Alto, permitieron identificar una alta presencia de huesos de camélidos, seguidos de huesos de ciervos, venados y cuyes, los que habrían constituido la fuente mas importante de proteínas de sus habitantes (Reindel e Isla; 2009: 277). Ya antes, las investigaciones de Gorbahn (2013: 73) habían reportado el hallazgo de 18 cuyes asociados con una ocupación del periodo Arcaico en su fase media en este sitio de Pernil Alto, lo cual indica que este animalito era muy utilizado en la dieta de la población local como complemento a los productos agrícolas. Por su parte, en el sitio de Jauranga en el mismo valle de Palpa (800 – 200 a.C.), se recuperó también restos de cuyes que formaron parte de la dieta de la población Formativa (Reindel e Isla; 2013: 250).

Para el caso ecuatoriano, de igual manera a los Andes Peruanos, se ha recuperado restos de cuy de varios sitios arqueológicos, principalmente del Formativo Medio, como los de la cultura Valdivia y Cotacollao (Gutierrez; 2002: 57-63). Durante la cultura Tachina en la cuenca del río Esmeraldas, se ha identificado restos de cuyes domésticos, así como un recipiente cerámico para cal con la representación de un cuy (Lathrap et al; 1975: 102). En el sitio arqueológico de Salango (provincia de Manabí) se halló varios individuos de cuy doméstico asociado a la fase Guangala (100 a.C. – 800 d.C.), (Avilés; 2016: 9).

### **8.3 USO DEL CUY DURANTE LOS ESTADOS REGIONALES TEMPRANOS**

El Periodo Intermedio Temprano (200 a.C. – 500 d.C.) o Estados Regionales Tempranos está caracterizado por el desarrollo de grandes estados regionales en los Andes como Moche, Nazca, Lima, Cajamarca, Recuay y Tiawanaku. Los Moche se desarrollaron en la Costa Norte, edificando grandes centros ceremoniales con edificaciones piramidales, como El Brujo, las Huacas del Sol y de la Luna, Galindo, San José de Moro, Huaca Rajada, entre muchos otros. El cuy fue un producto muy requerido en la dieta de la población Moche (Shimada; 1994: 186, Santillana; 2008: 236).

En las investigaciones desarrolladas en la Huaca de La Luna, en las diferentes temporadas de excavación, se han recuperado numerosos contextos ceremoniales donde se hallaron restos de cuy, como en los conjuntos

arquitectónicos 17, 18 y 21 (Vásquez y Rosales; 2004), así como en el área urbana. En el conjunto arquitectónico 22 se hallaron restos de 16 individuos consumidos por la población (Montoya, Muñoz, Ruíz, Vallejos y Venegas; 2004: 227), en el conjunto arquitectónico 25 se halló los restos de 15 individuos (Tello, Jordán, Zevallos, Núñez, Ponce, Chiroque, Madueño y Monge; 2004: 259), en el conjunto arquitectónico 30 se hallaron los restos de 5 individuos (Tello, Agreda, Chiguala, Pinillos, Tufinio y Velásquez; 2004: 291, 294), un individuo en el conjunto arquitectónico 35 durante la temporada 2000 (Tello, Encomenderos, Gutierrez, Siccha, Mercado, Rodríguez, García, González y Vera; 2006: 179-180) y 16 individuos en la temporada 2001 (Tello, Mamani, Hidalgo, Obregón y Corrales; 2008: 124-125). En la plataforma Uhle, ubicada al lado oeste de la Huaca de la Luna, se recuperaron 37 contextos funerarios, los cuales presentaban entre las asociaciones ofrendas animales como: restos de camélidos, cánidos y cuyes. En la Tumba 6 se han encontrado tres esqueletos articulados de cuyes sacrificados y depositados junto al cuerpo (brazo y pierna derecha) del individuo principal (Chauchat y Gutiérrez; 2001: 67-68, Goepfert; 2008: 235).

En San José de Moro, en el valle de Jequetepeque, de igual manera se ha recuperado restos de cuyes en contextos arqueológicos de los diferentes sectores: sobre pisos, en remodelación de pisos, zonas de quema, al interior de ollas y otras vasijas (platos), asociados a fogones y cocinas, en eventos de clausura de espacios arquitectónicos, junto a los personajes en los contextos funerarios, al interior del relleno de las tumbas, en áreas de basurales, mezclado con otros materiales animales y vegetales carbonizados, entre otros contextos;



siendo estos restos de cuy entre óseos, pelaje y coprolitos; y siempre que se hallaban formando parte de los contextos funerarios se hallaban junto o debajo de los pies del personaje cuando fueron sacrificados y colocados íntegramente y en latos cerca al cráneo cuando fueron preparados como alimentos (Castillo; 2008). El gráfico de la tumba M-U623 de San José de Moro, ilustra la presencia y ubicación de huesos de cuy al interior de una tumba de la cultura Moche Tardío, junto al personaje principal, lo cual denota la importancia simbólica y ceremonial de este animalito (Castillo; 2000: 154).

En el sitio Portachuelo de Charcape, en el valle de Jequetepeque, las investigaciones evidenciaron que la población que vivió en este sitio se dedicaba entre sus principales actividades domésticas a la crianza del cuy, por el hallazgo de varios cuyeros asociados a la fase Moche Tardío (600 – 800 d.C.). De igual manera, en áreas de desechos se halló restos de cuy, aves, cangrejos, camélidos, y moluscos (Johnson; 2008: 264). La preparación de los alimentos (entre estos el cuy) se realizaba en los alrededores de las plataformas ceremoniales de San Ildelfonso y Portachuelo de Charcape (Swenson; 2006: 133).

Las investigaciones de Shimada (1994: 162) permitieron también recuperar restos de cuyes en el sitio de Pampa Grande, procedentes de rellenos constructivos y basurales. Los rellenos constructivos, para cerrar un espacio o ganar altura de alguna edificación, se hacía utilizando productos de desechos, los cuales eran mezclados con tierra, utilizándose para ello arena, escombros arquitectónicos, piedras y rocas; desperdicios de cocina como cenizas, carbón

de leña, cáscaras, huesos de llama y estiércol de cuy. El consumo de carne de cuy aportaba a la población de Pampa Grande altos índices de proteína, complementado con el alto consumo de otros animales como la llama, el perro, el pato silvestre, entre otros (Ibid: 181-186). Los cuyes de Pampa Grande fueron criados al interior del mismo sitio o en lugares cercanos. Los estudios en el sitio Moche de Galindo también permitió recuperar restos de cuy en varios contextos (Pozorski; 1976: 136).

En muchas áreas artesanales de la cultura Moche también se ha encontrado restos de cuyes. De los huesos de cuy se elaboraban finos instrumentos artesanales, así como de su pelo se hacían finos pinceles. Para la elaboración de moldes de orfebrería Moche se utilizaba pelos de cuy como mordiente, esto a fin que tenga cierta porosidad para permitir la liberación de aire y otros gases durante la colada del metal (Valencia, Ibarra, Flores y Carcedo; 2001: 38, Fraresso; 2008: 153).

Durante el desarrollo de la cultura Nasca, el cuy también cumplió un papel preponderante, tanto en la alimentación como en el sistema religioso, siendo uno de los animales más importantes en esta sociedad. El ser considerado uno de los animales más importantes de esta sociedad, hizo que sea representado en la iconografía cerámica (Kint; 2008: 282). La carne de cuy brindaba a los nasca de altas concentraciones protéicas, al igual que otros animales consumidos como el camarón de río, camélidos, peces y moluscos de mar; siendo el cuy también ampliamente utilizado en sacrificios rituales (Santillana; 2008: 246). En el sitio PV67A-15, en el valle de Palpa se halló edificaciones ceremoniales

(altares) superpuestos a un geoglifo Nasca, encontrando restos de cuy depositados como ofrendas en tres pozos de postes, así como en los rellenos constructivos; en el sitio PV67A-62 se halló también restos de cuy asociado a malaquita al interior de un relleno constructivo de otra edificación similar; mientras que en el sitio PPPa-49 se halló también restos de un cuy dejado como ofrenda en las bases de los muros de una edificación (Reindel, Isla y Lambers; 2006: 197-198, 203, 207). En el sitio arqueológico de Estaquería, se recuperaron restos de cuyes que se encontraban conformando las asociaciones de contextos funerarios (Oreficci; 2012: 262). Helaine Silverman (2002), reporta además el hallazgo de diferentes partes del cuy (restos completos, pelaje y excremento) en los diferentes asentamientos de la cultura Nasca, tanto aquellos ubicados en la cuenca del río Grande como del río Nasca, mientras que Jhony Isla (1992: 150) reportó el hallazgo de restos de cuyes en contextos habitacionales en el sitio de Usaca.

Las investigaciones desarrolladas en el centro ceremonial de Cahuachi, han permitido también recuperar numerosos restos de cuy que formaban parte de las ofrendas (Orefici; 1994, Orefici y Drusini; 2003, Oreficci; 2012: 122), como también se han encontrado evidencias de cuyeros elaborados de quincha ubicados al interior de los sectores conformantes; y coprolitos de cuy ubicados en áreas domésticas cerca a fogones, lo que hace ver el hecho que estos animales eran criados al interior de las áreas de cocina (Silverman; 1993: 45, Bachir; 2007: 76, 79). Se ha identificado también, el hecho de que al momento de abandono y tapado de algunas áreas residenciales, ceremoniales o domésticas de Cahuachi, se realizan numerosas ofrendas con vasijas cerámicas

y colocando en su interior alimentos para las divinidades como animales: perros, llamas, cuyes, loros y halcones; así como una considerable cantidad de restos de cuy cocinados (Bachir; 2007: 85, 89). Las excavaciones en el Gran Templo de Cahuachi, revelaron la presencia de ofrendas de cuyes al interior de las plataformas constructivas, relacionados con ritos y depósitos de ofrendas con motivo de las modificaciones y remodelaciones de estas áreas; como por ejemplo, frente del acceso al pórtico se halló el orificio de una urna recubierta por una pequeña estructura cuadrada de barro, conteniendo al interior fragmentos de antaras, pelaje de llama, algodón, huesos de cuy, restos de pescado y carbón (Bachir y Llanos; 2006: 60). En el sector Y14 se halló restos de cuyeros asociados a fogones y a rellenos que cubrían una plaza (Oreficci; 2012: 67). Por su parte, en la plaza inferior de la Gran Pirámide de Cahuachi se halló los restos ofrendados de numerosos cuyes, mientras que durante la clausura de la gran rampa de acceso se construyeron cuyeros en esta zona (Ibid: 246). En diferentes sectores de Cahuachi se han encontrado numerosos cuyeros, siendo criados en áreas habitacionales; en el sector Y2 se halló cuyeros elaborados de arcilla y en cañas paradas (Oreficci; 2019: 258).

En el templo sur de Cahuachi se halló entre el 2012 y 2014, ofrendas de cuyes relacionadas con las remodelaciones del área sagrada; debajo de un muro monumental de la cuarta fase arquitectónica, se hallaron numerosos cuyes seputados, con el cuerpo en posición vertical y con la cabeza hacia arriba, sacrificados con fines rituales (Oreficci; 2019: 230).

Silverman recuperó 23 cuyes tiernos sacrificados, decapitados y con los vientres abiertos, muy similar a como hasta la actualidad se ofrendan los cuyes en sacrificios religiosos en las zonas altoandinas (luego de su uso medicinal), colocados bajo el piso de la estructura de la unidad 19 de sus excavaciones en Cahuachi, ofrendada a las divinidades (Silverman; 1988, 1993: 168, Silverman y Proulx; 2003: 223).

En los contextos funerarios de Cahuachi es común encontrar ofrendas de cuyes crudos, colocados al interior de vasijas ceremoniales o en platos de junco, simbolizando la comida de los ancestros y de los dioses; pues para los nasca representaba el sincretismo mágico – religioso entre hombres y dioses, al igual que en otras sociedades del mundo andino (Orefici; 2019: 256). En el sector Y13 se halló un contexto ritual de 64 llamas sacrificadas, asociados a cuyes colocados extendidos y con el cuello hacia atrás; igualmente, se halló numerosos cuyes a modo de ofrendas colocados entre dos camélidos superpuestos (Ibid).

En el sitio arqueológico La Esmeralda en el valle de Nasca, se identificó ocupación Nazca Temprano correspondiente a viviendas elaboradas con quincha, hallándose al interior restos de calabaza, pallares, cuy y conchas de abanico Asociados a cuchillos y puntas de obsidiana (Isla; 1990, Canziani; 2000: 65).

Para el vecino valle de Acarí, las excavaciones en el sitio Nasca de Tambo Viejo, permitieron recuperar varios cuyes al interior de las estructuras funerarias, como parte de las ofrendas (Kent y Kowta; 1995: 115). Las investigaciones de

Lidio Valdez (2006) en los sitios de Tambo Viejo, Monte Grande Alto, Huarato y Amato (todos en el valle de Acarí); le permitieron definir los siguientes tipos de enterramiento del Intermedio Temprano 2 correspondientes a un grupo sociocultural local (no Nasca): entierros en hoyos simples, entierros en urnas, entierros en hoyos con techos y entierros múltiples. Al interior de un entierro en urna en el sitio de Amato se halló los restos de un infante asociado a la ofrenda de un cuy y un mate. También, al interior de un entierro múltiple de tres individuos adultos (dos hombres y una mujer) en Tambo Viejo, se halló entre los materiales asociados, restos óseos de cuy y fragmentería cerámica local.

En el mismo periodo de desarrollo de las culturas Moche y Nasca, en los valles de Lima (costa central peruana) se desarrolló la cultura Lima, cuya extensión abarcó por el norte hasta el valle de Huaura y por el sur hasta el valle de Cañete. El complejo arqueológico de mayor extensión de esta cultura fue el complejo Maranga. Las excavaciones desarrolladas en la Huaca San Marcos, permitieron recuperar restos de cuyes asociados con las áreas ceremoniales, restos que fueron utilizados con fines alimenticios en grandes banquetes ceremoniales o en ofrendas a las divinidades. En el sector denominado Huaca 20 del Complejo Arqueológico Maranga, se halló en la fase 8, 15 mates conteniendo comida al interior, cuyes y los restos de cuatro niños (Mac Kay y Santa Cruz; 2000: 590).

La cultura Recuay se desarrolló en la región altoandina del departamento de Ancash. Esta cultura consumió, al igual que sus vecinos, la carne de cuy con fines alimenticios y lo utilizó como ofrendas en los rituales, como se halló en el

sitio arqueológico de Queyash Alto, donde se halló restos de cuy al interior de una tumba, así como cuyeros en el terraplén este (Gero; 2014: 408, Fitzhugh; 1989). Se han identificado algunas vasijas con decoración escultórica que están representando animales, entre estos el cuy (Grieder; 2014: 352). Los Recuay utilizaron como relleno de sus edificaciones, además de tierra, huesos de cuy, camélidos y cérvidos; así como fragmentería cerámica (Ponte; 2000: 223). En el sitio La Isabelita, ubicado en la Cordillera Negra, se hallaron contextos funerarios conteniendo restos de cuyes al interior, algunos de ellos colocados sobre conchas spondyllus (Ponte; 2009). En Chinchawas, George Lau (2007) identificó en sus excavaciones numerosos restos óseos animales, entre los cuales los huesos de cuy son los menos numerosos, como en la fase Kayán (300-600 d.C.) donde los huesos de cuyes solo representan el 2.1 %), a diferencia de los de camélidos que son los más numerosos.

En Cajamarca en los últimos años se viene investigando algunos sitios arqueológicos de la cultura Cajamarca, en la cual se han hallado restos de cuyes. En el sitio de Callacpuma, un extenso asentamiento con una larga ocupación de tradición Cajamarca (desde el Formativo hasta el Tawantinsuyu), con sectores domésticos, administrativos, funerarios, paneles rupestres, terrazas agrícolas, abrigos rocosos, montículos con plazas circulares hundidas, entre otros. Las excavaciones al interior de la cueva recuperaron fragmentería cerámica de estilos Huacaloma Tardío, Cajamarca Temprano y Cajamarca Medio; asociados con restos de cuyes, camélidos y ratones (Toohey e Idrogo; 2018: 248). Similar situación se halló en las plataformas de la cima, donde los restos de cuyes formaban parte de un contexto doméstico, asociados a restos de camélidos,

fragmentería cerámica Cajamarca Rojo (Cajamarca Inicial), artefactos líticos y piruros, de los inicios de la Tradición Cajamarca (Ibid: 249-250).

En el Altiplano, la sociedad Tiwanaku consumió también ampliamente el cuy. Se han hallado numerosos restos de este animalito en las áreas residenciales de Akapana, al igual que camélidos, aves y vizcachas (Santillana; 2008: 262). En el sector Akapana Este, se halló en asociación a la fase Tiwanaku IV, una habitación cubierta por un lente de ceniza grisácea, entremezclada con excremento carbonizado de camélido (taquia), tiestos de vasijas de cocina (ollas) y huesos fragmentados de camélidos y cuyes; mientras que en otra área doméstica se halló osamentas de cuyes con marcas de corte y en asociación a implementos líticos (raederas y cuchillos no retocados o con retoque), lo que demuestra que se trata de un área doméstica donde se preparaba cuy como alimento sustancial, al igual que: camélidos, aves y vizcachas (Janusek; 2001: 260, 266). En la actualidad se puede observar en la fortaleza de Akapana, numerosos cuyes silvestres que han formado sus madrigueras al interior de las plataformas y corren por el talud de los muros de contención.

Las investigaciones arqueológicas realizadas en numerosos sitios periféricos a Tiwanaku, ocupados al mismo tiempo, han revelado evidencias de cuyes (Mendoza, Lahor, Cruz y Aramayo; 2016). En el sitio Tiwanaku Ach10 en Achocalla (departamento de La Paz), las excavaciones en este asentamiento doméstico recuperaron un total de 217 restos óseos de cuyes del total de 5886 restos óseos animales recuperados: en la interfaz 2 de la unidad 1 se halló los restos de 4 cuyes representados por dientes cráneos, mandíbulas, columna



vértebral, vértebras y extremidades; así como los restos de otros tres neonatos; mientras que en la unidad 3, se halló en el estrato IV (grueso depósito debajo de superficie de uso Tiwanaku) los restos de dos individuos incompletos, al igual que en el fogón (rasgo 3) donde se halló los restos parciales y calcinados de un individuo y en un pozo hondo intrusivo para almacenar bienes y productos comestibles (rasgo 4) en el que se halló los restos de dos individuos sin modificación antrópica; en la unidad 4 se halló en el estrato III y en el rasgo 2 (pozo cóncavo intrusivo de ofrenda) se halló los restos de un individuo en cada uno.

En el sitio PK-81 Kantapa en el valle alto de Tiwanaku, se trata de un asentamiento doméstico, las excavaciones permitieron recuperar al interior del Pozo 1 restos óseos de cuyes que representan el 2% del total de óseos faunísticos recuperados en la capa, así como el 1) de los restos óseos de la capa de sedimento coluvial son de cuyes, al igual que el 2% de los restos de la capa de ceniza color gris, el 2% de los huesos hallados al interior de un fogón, el 1% al interior de un “relleno cultural” y el 9% de la capa de sedimento coluvial (Ibid: 90-113).

Al interior de una cueva en los alrededores del centro minero de Pulacayo, cerca del Salar de Uyuni, se halló un contexto funerario Tiwanaku, el cual estaba conformado por tres individuos con múltiples asociaciones, entre las que destaca: cuatro gorros (dos de cuatro puntas), 10 túnicas, tres costales completos y uno fragmentado, una soga fragmentada y un cordel de fibra vegetal, dos tobilleras y una escarapela roja con plumas, tres instrumentos

textiles, tres bolsitas de cuero conteniendo pigmentos (blanco, verde y rojo), un fragmento de calabaza, un palito aguzado, cinco instrumentos de andesita, dos Oliva peruviana, cinco cucharas de madera, un tubo de hueso de ave, un estuche de hueso pirograbado, una mazorca de maíz, dos cráneos de *cuy*; cinco cestos en espiral Tiwanaku, entre otros (Agüero; 2007: 87).

El cementerio Pisagua C, en Tarapacá (Chile), las investigaciones de Max Uhle a inicios del siglo pasado, permitieron recuperar los restos de un cuy disecado o momificado, correspondiente al período Tiwanaku (400-700 d.C.) (Uhle, 1919). Este cuy tenía un hilo marrón elaborado de alpaca, amarrado alrededor del cuello con una pluma roja de flamenco, con algunos cortes en la zona perigenital (Spotorno, Manriquez, Fernández, Marín, Gonzáles y Wheler; 2007). Similar a este caso, en el sitio arqueológico de Taramaya en Bolivia, se halló un fardo conteniendo los restos de un cuy momificado al interior de una chullpa (Kesseli; 2002).

En el actual Ecuador, durante el Formativo, la crianza de cuy y camélidos se encontraba ya ampliamente difundido en Cotacollao y Narrío (Idrovo; 2012: 118), como en Chimborazo (Arellano; 2012: 169). En la cultura Tolita de Ecuador se halló una ollita modelada con la forma de un cuy, la cual era utilizada como calero; mientras que para los sitios domésticos de la cultura Guangala (Península de Santa Elena) se han identificado restos de cuyes lo que evidencia su alto consumo (Gutierrez; 2002: 98, 128).

## **8.4 EL CUY DURANTE LA SOCIEDAD HUARI Y SUS CONTEMPORÁNEOS**

Para el Horizonte Medio, las investigaciones en el complejo arqueológico de Huari permitieron recuperar múltiples evidencias de cuy. Este extenso complejo arqueológico, sede del estado Huari, está conformado por más de veinte grandes sectores, entre estos Moraduchayoq, Vegachayoq, Robles Moqo, Turquesachayoq, Monjachayoq, Cheqowasi, Uspaqoto, Capillapata, entre otros. Las investigaciones desarrolladas por Ismael Pérez en los sectores de Capillapata, Monjachayoq y Moraduchayoq en el área monumental del complejo arqueológico y en los sectores de Qatuspunku y Pampachacra en la periferia inmediata del complejo arqueológico, permitió recuperar en estas excavaciones un total de 1029 huesos de cuy correspondientes a 96 individuos (16 del sector de Capillapata, 9 de Monjachayoq, 25 de Moraduchayoq y 30 en Qatuspunku), lo cual correspondía al 10.9% del total de huesos de animales recuperados en estas excavaciones (Maita y Pérez; 2011). Los restos de cuyes recuperados en el sector de Capillapata, indican que fueron utilizados en prácticas rituales y colocados sobre pisos y al interior de rellenos; por su parte los cuyes recuperados en Monjachayoq proceden de las capas b, c, d, h y m, indicando que estos animales eran criados al interior de las habitaciones de este sector, para ser utilizados luego en múltiples actividades como la preparación de alimentos, ofrendas y otras prácticas religiosas hacia las divinidades estatales.

En el sector de Moraduchayoq las características de los restos de cuyes recuperados durante las excavaciones indican que son el segundo animal de mayor consumo en este sector después de los camélidos, utilizados en actividades mágico-religiosas, al haberse hallado desechos de cuerpos completos y articulados, posiblemente utilizados como instrumento de “curación”; mientras que finalmente los restos de cuyes del sector de Qatuspunku indica que este animal era ampliamente utilizado en esta misma actividad curativa y de adivinación (ibid). Las investigaciones realizadas en el sitio Huari de Ñawimpuquio, cerca a la ciudad de Huamanga, permitió recuperar también restos de cuyes en asociación con restos de llamas y spondyllus, lo que evidencia la gran función ceremonial que cumplía en rituales y fiestas en esta sociedad (Leoni; 2007: 145).

Cerca al complejo Huari (4 Kms. Al norte) se encuentra el sitio de Marayniyoc, un centro especializado de procesamiento de granos. En la fase más antigua del asentamiento, asociado a un piso de diatomita se halló los restos de cuy, así como tres fragmentos de vasos Huari (Valdez, Valdez, Bettcher y Vivanco; 2000: 551).

En otros sitios Huari de Ayacucho, también se ha encontrado evidencias de cuy, como en el sitio de Conchopata, ubicado en la periferia de la ciudad de Ayacucho, junto al aeropuerto, donde se halló restos de cuy (Finucane, Maita e Isbell; 2006) asociado a contextos ceremoniales, altamente jerarquizados, en asociación a restos de turquesas de diferentes tonalidades y formas, al interior de un recinto cuadrangular (Ochatoma y Cabrera; 2000: 472). Al interior de

tumbas del sector A, también se ha recuperado restos de cuy como parte de las ofrendas funerarias, uno de ellos en estado calcinado (pachamanca), asociado al molde cerámico con la representación de la cabeza de un felino (Ibid: 476). De igual manera, se han encontrado ofrendas intrusivas al interior de pisos, al interior de espacios arquitectónicos, conformados principalmente por áreas de cocina o de almacenamiento, conformados por entierros de cuy o camélidos, colocados en pequeños hoyos en las esquinas internas de estos recintos y debajo del nivel de los pisos (para lo cual se rompieron intrusivamente los mismos), en algunos casos acompañados de spondyllus. En las áreas de cocina, cerca de los fogones se ha encontrado también evidencias óseas de cuy quemados o cocinados (algunos calcinados), lo que demuestra que este fue uno de los alimentos más preparados en este sitio, por su asociación a: batanes, moliendas, asadas, artefactos líticos (incluso de obsidiana), entre otros utensilios domésticos de cocina (Ibid: 483).

Esto mismo afirma William Isbell (2013: 253), al afirmar que la carne consumida por la población de Conchopata era casi exclusivamente de animales domésticos, en especial del cuy. El área de mayor densidad de restos óseos fue el recinto 23 oeste, de 2.50 metros cuadrados, adyacente a otro recinto y a un patio. Se halló al interior de este recinto un total de 16 cuyes jóvenes (menores de 4 meses de edad), así como 11 camélidos, un ratón silvestre y un roedor no identificado. Por su parte, en el recinto 36, se halló concentraciones de basura intrusiva, conteniendo grandes fragmentos cerámicos, carbón y artefactos de obsidiana, asociados a los restos de cuatro camélidos y once cuyes, nueve de ellos menores de cinco meses de edad (Rosenfeld; 2008: 130 - 132). Al interior

del área funeraria se identificó una cista conteniendo el entierro de dos camélidos asociados a un cuy (ibid). En otros entierros de Conchopata se han hallado cuyes enteros ofrendados al individuo, como el de un infante asociado a cerámica de estilo Pacheco (con representaciones de plantas) y otra urna Conchopata fragmentada, asociada también a una llama y cinco cuyes (Tung; 2012: 84-85).

Para el valle del Mantaro, el equipo de Christine Hastorf (Hastorf, Earle, Wright, Le Count, Russel y Sandefur; 1991), reportaron durante sus trabajos de prospección en Jauja, la existencia de 134 sitios arqueológicos, los cuales fueron registrados superficialmente, decidiendo realizar excavaciones en sitios tipo, entre estos el sitio arqueológico de Pancán, sitio con una ocupación constante desde el Intermedio Temprano hasta el Horizonte Tardío, recuperándose restos de cuyes en cada una de las capas de todas las unidades de excavación, lo que hace referencia al continuo uso con fines principalmente alimenticios de este animal (la mayor cantidad de restos corresponden a individuos jóvenes), así como con fines ceremoniales (hallazgos de individuos completos y articulados colocados al interior de cestas) en un prolongado periodo de tiempo.

Los sitios del Horizonte Medio de la costa de Ica revelan también el uso constante del cuy con fines alimenticios y rituales; es muy común hallarlos al interior de los contextos funerarios, lo que evidencia que fue un producto muy requerido en el viaje del individuo al más allá, al igual que restos de maíz, frijol, yuca, camote y quinua; en algunos casos contenidos al interior de vasijas (Isla; 2001: 574).

En la Costa Sur, otro sitio Huari donde se halló restos de cuy es Cerro Baúl en el valle de Moquegua, donde se halló una chichería, donde entre las áreas de almacenamiento del maíz y molle (contiguos al área de preparación), se halló semillas de calabaza y molle, cáscaras de maní, huesos de camélido, cuyes y peces de mar (Williams, Nash, Moseley, deFrance, Ruales, Miranda y Goldstein; 2005: 221). La importancia nutritiva y protéica del cuy también ha sido resaltada en Cerro Baúl, aunque en este sitio de la Costa Sur, solo estaba destinado para el consumo de la élite (Williams, Nash, Moseley, deFrance, Ruales, Miranda y Goldstein; 2005: 225).

En el Cusco, el área de mayor presencia Huari es en la cuenca del río Lucre, donde hay asentamientos de gran complejidad como Pikillacta y Huaró. Las excavaciones en el sitio de Pikillacta revelaron la recuperación de una considerable cantidad de huesos de cuy al interior de los recintos (McEwan; 2005: 62). Además, hay otros sitios de medianas dimensiones como Hatun Cotuyoc (de 9 hectáreas), donde se excavó dos cuartos intactos y otros en proceso de construcción, uno de ellos utilizado como cocina comunal con su horno de piedra y un cuyero (Glowacki y McEwan; 2001: 38).

En el valle del Cusco, el sitio Formativo de Batan Urqu tiene una ocupación constante hasta los momentos de la invasión europea; sin embargo, durante el Horizonte Medio se edificaron un conjunto de edificios de planta ortogonal de función funeraria, cercados por una muralla perimétrica, recuperándose del interior de este sector un total de 12 contextos funerarios Huari, de los cuales en la tumba 7 se halló entre los materiales asociados, los restos de un cuy, asociado

directamente a los cuatro individuos adultos y a un infante en posición fetal; mientras que en la tumba 12 se halló una regular cantidad de huesos de cuy asociados a cuatro vasijas y varios individuos (Zapata; 1997: 173-174).

Otro sitio de ocupación del Horizonte Medio en el Cusco es el de Akawillay, presentando ocupación desde el Formativo, investigado por Véronique Bélisle (2011), quien identificó restos óseos de camélidos, cérvidos y cuyes, concluyendo que estos últimos eran consumidos en ocasiones festivas especiales (sirviendo como complemento en la dieta con productos agrícolas), así como era utilizado para curarse y como instrumento mágico de adivinación. Se identificó cuyeras en diferentes espacios del asentamiento, cerca a fogones y en áreas más alejadas.

Por su parte en Arequipa, las investigaciones desarrolladas en el sitio de Beringa revelaron que el consumo de carne de cuy era muy importante en la dieta de la población del valle de Majes en este periodo, después de la llama y el camarón de agua dulce; complementado con productos agrícolas como el maíz, lo que les proveía de altos índices proteínicos (Tung; 2012: 52). En el valle medio del río Majes se encuentra el sitio arqueológico de La Real, área funeraria del Horizonte Medio, en el cual las excavaciones arqueológicas revelaron al interior de los contextos funerarios, el hallazgo de cuyes enteros o cabezas de cuyes, en asociación directa con los individuos o al interior de vasijas, lo que evidencia la importancia de este animal como condimento en la “comida de los muertos” (Jennings; 2012: 222, Yépez; 2012: 29).



Hacia el Horizonte Medio, los contextos funerarios Recuay van a tener variaciones significativas con la aparición de las estructuras funerarias tipo chullpas (la cual va a reemplazar a las estructuras subterráneas), lo cual está relacionado con la extinción de la técnica de elaboración cerámica tipo caolín (Gamboa; 2009). Las estructuras funerarias Recuay del Horizonte Medio en la Cordillera Negra, se conforman de tres pequeñas cámaras de 0.80 m. de largo por 0.75 m. de ancho y 1,2 m. de alto, y una antecámara común de 1.8 por 1.3 m. En las cámaras se depositaron los cadáveres con su ajuar conformado por ceramios Recuay en un estilo decadente, lupus de cobre, cuentas de crisocola, como maíz y cuy. Uno de estas estructuras funerarias estaba conteniendo al interior a dos neonatos y un individuo femenino, además de otro individuo femenino en la antecámara de 35 a 39 años, asociado a vasijas de base trípode, platos con decoración geométrica al interior y una vasija escultórica negra (mono antropomorfizado cogiendo una cabeza trofeo), así como restos óseos de cuy; al parecer se trata de dos madres con sus hijos (Ponte; 2000: 231-233).

Las investigaciones de Rescate arqueológico realizado en el área de extracción de la Mina Pierina en el Callejón de Huaylas, permitió excavar algunos sitios Recuay con chullpas, correspondientes al Horizonte Medio (Paredes, Quintana y Linares; 2000). Dos de estos sitios son los de Pampirca (margen derecha del río Santa, entre los pueblos de Tinco y Toma) y Pimpijirca (margen izquierda del río Santa, encima del pueblo de Yungar), identificando al interior de la chullpa 2 y de la chulpa 5 del segundo, huesos de cuy asociados a los personajes aquí enterrados. Por su parte, en el sitio de Pampirca, también se recuperó osamenta de cuy que formaba parte de las asociaciones a los entierros

humanos en las dos cámaras de la chullpa 1, al igual que en la segunda cámara de la chullpa 2, en algunos casos colocados al interior de vasijas (preparado como alimento) y en otros colocados junto a los restos humanos; asociado además a vasijas cerámicas, artefactos de hueso, madera, metales (tupus, agujas), entre otros. Lo más importante de estas tumbas, es la presencia de vasijas de clara influencia de la costa norte (Moche) y la costa central (Pativilca, Huaura), lo que evidencia las interacciones culturales que se daban entre estas sociedades con Recuay.

Los sitios del Horizonte Medio de la costa central, como Pachacamac y Huaca Malena, también evidencian el alto consumo de cuy durante este periodo. Huaca Malena se ubica en el valle de Asia, al sur de la ciudad de Lima, las excavaciones desarrolladas por el arqueólogo Rommel Ángeles, permitieron recuperar ofrendas de animales al interior de las plataformas (Plataforma A), una de ellas conformada por un camélido y un cuy, asociados a mates, colocados debajo de un colchón de espinos (Angeles y Pozzi; 2000a: foto 5, 2000b: 404). De igual manera, la excavación de los contextos funerarios, la mayoría con fardos, revela la alta frecuencia en cuanto a la presencia de cuy al interior de estos contextos, a modo de ofrendas, al igual que mates y restos de maíz. En Cerro del Oro (valle de Cañete) en las recientes investigaciones de Fernandini (2017), se identificó en la quebrada sureste (sub sector sureste del sector sur) de este organizado y planificado asentamiento, en la tercera unidad de excavación ubicada en la parte superior de la quebrada hacia su acceso desde la planicie del sitio, áreas de actividad doméstica, asociada con la Fase II del sitio (alrededor de 600 d.C.), relacionadas con el procesamiento de alimentos. En

esta área se halló una cuyera conteniendo once bolas elaboradas con pelo de cuyes, un pequeño fogón y un batán; así como fragmentería cerámica no diagnóstica y restos malacológicos.

En Huaca Pucllana, las excavaciones en contextos arqueológicos del Horizonte Medio permitieron recuperar seis cuyes asociados a contextos funerarios de las épocas 2 y 3 del Horizonte Medio, en la plataforma 6. Estos seis cuyes se hallaron formando parte de las asociaciones del contexto funerario 3 (temporada 2015), conformado por un fardo troncocónico principal de un joven cubierto por un petate y dos fardos secundarios laterales; asociados a ocho vasijas de mate, un instrumento de madera de forma plana y alargada, tres bolsas con material orgánico, los seis cuyes, mazorcas de maíz y un pequeño atado vegetal; asociaciones ubicadas al norte, oeste y sur del fardo principal (Flores; 2016: 147).

En el balneario de Ancón, al norte de Lima, se recuperaron muestras de restos óseos de individuos y cuyes, procedentes de estratos del Horizonte Medio, con el fin de identificar mediante análisis de estroncio, si existe evidencias que poblaciones Huari llegadas de Ayacucho, hayan ocupado este importante puerto prehispánico (Slovak, Paytan y Wiegand; 2008). Para ello se tomaron muestras del isótopo de estroncio de la fauna local, como peces, moluscos y especies terrestres como el cuy, ratones y caracoles. Se hizo una comparación de los isótopos de estroncio de cuyes arqueológicos (tumba CF-20 del Horizonte Medio) y cuyes modernos (criados en el mismo pueblo de Ancón, al sur de la zona arqueológica). Estos resultados fueron muy similares, oscilando entre  $87\text{Sr} /$

$^{86}\text{Sr} \frac{1}{4} 0.7064$  a  $0.7065$  para los cuyes arqueológicos y  $^{87}\text{Sr} / ^{86}\text{Sr} \frac{1}{4} 0.7066$ - $0.7067$  para los representantes modernos, los cuales se representan en la siguiente tabla:

Site	Lab number	Specimen number	Material	$^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$
Ancón	Soil 1A	CF-18-3	Soil	0.70786
Ancón	Soil 1B	CF-18-3	Soil	0.70761
Ancón	ACT1	CF-20-009a	Cuy tooth (archaeological)	0.70638
Ancón	ACT2	CF-20-009b	Cuy tooth (archaeological)	0.70648
Ancón	Cuy A	Cuy A	Cuy bone (modern)	0.70661
Ancón	Cuy B	Cuy B	Cuy bone (modern)	0.70657
Ancón	Cuy C	Cuy C	Cuy bone (modern)	0.70668

**Cuadro 10: Relaciones de isótopos de estroncio para el suelo Ancón (fracción extraíble de acetato de amonio) y fauna (Slovack; 2006, 2007).**

Las similitudes en los resultados de estos análisis se deben a que los cuyes modernos se alimentaban de alfalfa y otros vegetales procedentes de zonas cercanas a Ancón. El resultado de los restos humanos indica que la población del Horizonte Medio de Ancón, se alimentó de productos marinos, complementado con algunas especies terrestres como los cuyes, criados en esta misma zona, descartándose que sean poblaciones ayacuichanas migrantes.

En la costa norte, la sociedad Lambayeque también utilizó ampliamente el cuy. Al interior de las tumbas del grupo II de la cultura Lambayeque en San José de Moro (valle de Jequetepeque), entre las asociaciones se halló huesos de cuy y de aves acompañando a las vasijas y objetos de metal (Bernuy; 2008: 58).

En el sitio arqueológico de Putushio, en Ecuador (provincia de Azuay), se recuperó en las excavaciones restos de cuyes, asociados a una ocupación de entre 815 a.C. a 1290 d.C. de la siguiente manera: un individuo asociado a la

ocupación del Formativo, un individuo asociado a la ocupación del Desarrollo Regional (500 a.C. – 500 d.C.) y 13 cuyes asociados al Periodo de Integración (500 – 1200 d.C.), (Freire, Posligua y Sánchez; 2004).

## **8.5 EVIDENCIAS DE CONSUMO DE CUY EN LAS SOCIEDADES TARDÍAS PRE TAWANTINSUYANAS**

En sociedades altoandinas prehispánicas y en algunos lugares aún hasta la actualidad, la carne de llamas, cuyes y de otros animales era tan valiosa que solo se consumía en ocasiones ceremoniales o festivas, tal como Earle (2002: 305) identificó para el caso de los Wankas. Costin y Earle (1989) señalan que eran las clases altas (élite wanka) quienes tenían mayor índice de consumo de carne de camélidos, cuyes y venados.

En los valles de Lima, los asentamientos de la cultura Ichma presentan evidencias de cuy al interior de sus áreas de actividad, rellenos constructivos o basurales. Huckinghaus (1961) recuperó restos de cuyes del Intermedio Tardío en sitios arqueológicos de Ancón, Mala, Huaycán y Cieneguilla. Arturo Jiménez Borja encontró cuyes momificados al interior de urnas funerarias en el sitio de Puruchuco (Horkheimer; 1960).

En el sitio Formativo de Las Salinas (valle del Rímac), los trabajos de Machacuay y Aramburú, encontraron una ocupación prehispánica tardía, conformada por un área funeraria Ichma, encontrando al interior de las

estructuras funerarias restos de cuy al interior de mates, a modo de asociaciones (Machacuay y Aramburú; 1998: 42). De igual manera en el sitio arqueológico de Huantile, las excavaciones de Marco Guillén (2012: 385) permitieron recuperar los restos de un cuy que formaba parte de una ofrenda conjuntamente con restos vegetales, vertebras de pescado y cangrejos; colocados al interior de un hoyo que cortaba el piso y sobrepiso del recinto IA.

Las investigaciones arqueológicas desarrolladas en otro sitio Ichma como es Armatambo, permitieron la recuperación de numerosos contextos funerarios correspondientes al Intermedio Tardío y al Horizonte Tardío, encontrando en algunas de ellas restos de cuyes que formaban parte de las ofrendas dispuestas debajo o alrededor de los fardos (Vallejo; 1988: 397, Frame, Vallejo, Ruales y Tosso; 2012: 445). Las posteriores actividades de rescate arqueológico, desarrollados en los diferentes asentamientos humanos que han invadido y se han establecido sobre el complejo arqueológico de Armatambo, como el Asentamiento Humano 22 de Octubre, permitió recuperar otra cantidad numerosa de contextos funerarios, recuperando al interior de algunos de estos, restos de cuyes, como es el caso del contexto funerario 106, en cuya parte posterior del cuerpo del individuo se encontró los restos de un cuy (Aguayo; 2008: 211).

En el cementerio arqueológico La Rinconada, ubicado en La Molina (valle del Rímac), se halló entre los numerosos contextos funerarios recuperados, una tumba con un individuo enfardelado y con numerosas ofrendas colocadas junto al individuo o al interior de bolsas (chuspas) tejidas con lana de camélidos, entre

lo que destaca: hondas, paletas, mallas, conchas, coca, maíz rojo y cuy (Frame, Guerrero, Vega y Landa; 2004: 844-845).

En el valle medio de Lurín, las investigaciones en el sitio de Panquilma permitieron recuperar evidencias de cuy (unidad 8), así como un cuyero (ambiente 18), ubicado contiguamente a almacenes (López Hurtado, Capriata, Vásquez y Lombardi; 2014). Por su parte, en el conjunto habitacional central (unidad 19), se recuperó restos óseos de cuy, los que corresponden al 6% del total de óseos recuperados; en el conjunto habitacional periférico (unidad 16) también se recuperó óseos de cuyes; en el sector funerario (unidad 17), se recuperó del interior de cistas funerarias abundante osamenta animal, de las cuales los de cuy representan el 73%, muy por encima de los restos de camélidos (2.5%); también en el conjunto habitacional central (unidad 20), se halló en asociación al piso doméstico, presencia de cuyeros asociados a restos botánicos y cerámica utilitaria (López-Hurtado; 2017). El autor concluye que, a pesar de la poca frecuencia de restos óseos de cuy, su consumo fue relativamente alto e importante; pues el problema, es la poca conservación y supervivencia de los restos de este animal, hallándose aquellos individuos utilizados en contextos rituales de sacrificio, más que de consumo alimenticio, como en el caso de los contextos funerarios. Mas adelante se verá contextos de cuyes del Tawantinsuyu de este sitio.

Las múltiples investigaciones arqueológicas desarrolladas en Pachacamac, desde hace más de cien años con las primeras excavaciones de Max Uhle y Julio C. Tello, siguiendo con los trabajos de Alberto Giesecke, Arturo Jiménez Borja,

Alberto Bueno, Ponciano Paredes, Jesús Ramos, Régulo Franco y Peter Eeckhout, Carlos Farfán, Denessi Pozzi Escott, entre muchos otros; han permitido la recuperación de restos de cuy, en diferentes contextos. Las excavaciones desarrolladas por Peter Eeckhout en la plataforma con rampa 3, reportaron el hallazgo de un cuy de pelaje negro al interior de un relleno de la Plaza III asociado a cenizas, al igual que otro asociado a una concha *Spondyllus*; así como el hallazgo de coprolitos de cuyes, lo que indica que en estas áreas eran criados estos animalitos. Se halló el Contexto 5 (Cx5) de la unidad AAA24/25, la cual es una hilera de juncos inserta en una zanja, asociado a un relleno de arena que contenía excrementos de cuyes y huellas de orines de cuyes, de color blancuzco; lo que evidencia que se trata de un espacio utilizado para encerrar animales de este tipo (un cuyero) donde había bordes de tierra que han tenido doble función: evitar la erosión y los agujeros que pudieran hacer los animales en la base del muro del cuyero (Eeckhout; 1995: 76-83, 1999: 188-189). De igual manera, la construcción de la rampa B de esta pirámide con rampa, fue precedida de sacrificios de cuyes, los cuales se encontraron enterrados en el relleno, mientras que en el ambiente N° 3 (hallazgos H13 al H20), se halló una docena de cuyes sacrificados, enterrados en la banquetta a lo largo del muro sureste. Así mismo, se ha identificado que en la plaza V se criaban cuyes alrededor de fogones, es decir cerca a áreas de cocina (Ibid; 1999: 192-199). Al parecer la crianza de los cuyes se daba al interior de las pirámides, en un espacio público (patios) donde se realizaban actividades diarias (cocina, elaboración de tejidos, crianza de cuyes), donde además vivían los empleados del ocupante principal, y sirviendo también de recepción puntual para banquetes y fiestas (Eeckhout; 2004a: 428). Se han encontrado, además, ofrendas de cuy



en los hoyos de postes, así como junto a las bases de la rampa, a manera de pagos pre-constructivos de estos postes (Farfán; 2004: 458-459). Peter Eeckhout (2004b) relaciona estos contextos de sacrificios de cuyes, tal como lo señalan los diversos mitos y fuentes etnohistóricas, con el culto a la divinidad de Pachacamac, la que forma parte de una larga tradición desde antes de la llegada de los Incas.

Por su parte, en la Plaza de Los Peregrinos, se hallaron hoyos cónicos que sirvieron como repositorios para la colocación de vasijas u ofrendas, hallándose al interior concentraciones de huesos de pescado, huesos de cuy, moluscos y crustáceos, productos agrícolas y fragmentos de cerámica depositados de manera aislada o mezclados con piedras (Shimada, Segura, Rostworowski y Watanabe; 2004: 519).

**Cuadro 11: Contextos de cuyes sacrificados en Pachacamac y sitios cercanos (Eeckhout; 2004b: 20-23).**

	Sitio	Localización	Descripción	Contexto	Periodo	Fuente
1	Pachacamac	Templo Viejo	Cuyes sacrificados	Recinto superior	H. Tardío	Franco, 1993b: 61
2	Pachacamac	Templo Viejo	Cuyes sacrificados	Recinto principal	Int. Temprano	Franco, 1993b: 54
3	Pachacamac	Templo Viejo	Cuyes sacrificados	Relleno de abandono	H.m. 3-4	Franco, 1993b: 60
4	Pachacamac	Templo Pintado	Cuyes envueltos	Sobre las gradas	H. Tardío	Paredes, 1985: 74
5	Pachacamac	Pirámides	Cuyes envueltos	Patios posteriores	Tardío	Paredes, 1985: 74
6	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H47 huesos de cuy	U36 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 26
7	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H1 cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 94

	Sitio	Localización	Descripción	Contexto	Período	Fuente
8	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H2 cuyes	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 94
9	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H3 huesos de cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 94
10	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H4 cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
11	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H5 restos de cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
12	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H6 cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
13	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H7 restos de cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
14	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H8 restos de cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
15	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H9 5 cuyes	U35 ofrendas	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
16	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H10 restos de cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
17	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H11 6 cuyes	U35 ofrendas	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
18	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H13 1 cuy	U35 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 92
19	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H15 2 cuyes	U35 ofrendas	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 95
20	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H35 1 cuy	U35 ofrenda/ tumba	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 95
21	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H26 1 cuy	U41 ofrenda	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 113
22	Pachacamac	Pirámide 3	Ych-00-H46 3 cuyes	U42 ofrendas	Tardío	Eeckhout & Farfán, 2001: 120
23	Pachacamac	Pirámide 3	1 cuy	U1bis-7 ofrenda	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 143
24	Pachacamac	Pirámide 3	1 cuy	U4-c16-5 ofrenda	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 162
25	Pachacamac	Pirámide 3	5 cuyes	U4-f49-4 ofrendas	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 164
26	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H23 1 cuy	U9 ofrenda	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 329
27	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H24 1 cuy	U9 ofrenda	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 329

28	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H24B 4 cuyes	U9 ofrendas	Int. Tardío	Eeckhout, 1999a: 329
29	Pachacamac	Pirámide 3	1 cuy	U9-b2-3 ofrenda	H. Tardío	Eeckhout, 1999a: 185
30	Pachacamac	Pirámide 3	Ych99-H15 3 cráneos de cuyes	U16 tumba	H. Tardío	Eeckhout & Farfán, 2000: 175
31	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H13 24 cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 326
32	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H14 10 cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 326
33	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H15 37 cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 326
34	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H16 huesos de cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 326
35	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H18 28 cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 327
36	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H19 3 cuyes	U9 ofrendas	Transición	Eeckhout, 1999a: 327
37	Pachacamac	Pirámide 3	PAC95-H20 5 cuyes	U9 ofrenda	Transición	Eeckhout, 1999a: 327
38	Pampa de Flores	Cementerio	P1-3: 1 cuy	Ofrenda	Tardío	Eeckhout, 1999a: 267
39	Pampa de Flores	Cementerio	E4: 1 cuy	Ofrenda funeraria	Tardío	Eeckhout, 1999a: 356
40	Pampa de Flores	Cementerio	E6: 2 cuyes	Ofrendas funerarias	Tardío	Eeckhout, 1999a: 358
41	Pampa de Flores	Pirámide 3	P17-18 cabeza de cuy	Capa de fundación	Tardío	Eeckhout, 1999a: 288

Las investigaciones desarrolladas en los últimos 25 años en Pachacamac han recuperado numerosos contextos funerarios de la cultura Ichma, uno de estos es el llamado contexto 4 (Cámara Funeraria Cx4), excavada el 2012 y ubicada al sur de la pirámide 13, con la estructura funeraria (fosa) de planta rectangular (6x4 metros) y de 1.50 metros de profundidad, con cubierta de madera y junco, la cual fue utilizada para depositar individuos de diferentes

generaciones entre los siglos XI y XIV. Al interior de esta tumba se halló: “.... *más de cien entierros [119 individuos] de ambos sexos y todas las edades, distribuidos en cinco niveles según la superposición observada en el campo. El nivel superior constaba de más de veinte neonatos/niños e infantes alrededor y encima del techo. El nivel siguiente comprendía varios individuos dispuestos sobre el muro divisorio o alrededor de este; los demás difuntos se encontraron dentro de la cámara en dos niveles superpuestos. El último entierro se halló bajo los muros de la cámara y se consideró como el quinto nivel*” (Owens, Vlemincq-Mendieta, Euckhout y Luján; 2019: 240). Como parte del ajuar asociado se identificó vasijas cerámicas, tejidos, implementos metálicos, objetos de madera, moluscos, cuyes y perros. Se recuperó 26 individuos animales, entre camélidos y cuyes, asociados mayormente a contextos de mujeres (Ibid: 241-242).

Al sur de Lima, en el valle de Asia se han identificado sitios arqueológicos prehispánicos tardíos, con evidencias de restos de cuyes, como aquel ubicado junto al cementerio moderno de Asia asociado a artefactos de huesos (Ángeles y Pozzi; 2009: 875). En el vecino valle de Runaguanac (Cañete) las sociedades Huarco del valle bajo y Runaguanac del valle medio, consumieron ampliamente el cuy, pues las investigaciones realizadas en el valle medio permitieron identificar restos de cuy en los asentamientos tardíos (van Dalen; 2014: 404); mientras que las investigaciones de Marcus, reportan la recuperación de cerca de 400 restos óseos de este animalito en Cerro Azul (Santillana; 2008: 288). Ya en la primera mitad del siglo pasado, Alfred Kroeber había reportado el hallazgo de tumbas en Cerro Azul, conteniendo al interior como parte de las ofrendas, restos de cuyes sacrificados o colocados al interior de fardos y textiles elaborados con el pelaje de este animal (Kroeber; 1937: 248-251).

En el sitio “Lo demás” del valle de Chincha, pueblo de pescadores tardíos y excavado por Daniel Sandweiss en 1984, aparecieron huesos del *Cavia porcellus* y *Cavia* sp. (Altamirano 1985Ms.). Posiblemente el cuy doméstico fue criado en las habitaciones domésticas de los pescadores, tal como sucede hoy en día, y las especies silvestres fueron capturadas en las riberas de los pantanos, oasis y lagunas del litoral donde abundaba la totora, carrizo y pastizales. Sandweiss (1992: 141) y Sandweiss et al. (1997: 54) revelan que en Lo Demás, un asentamiento de pescadores en el valle de Chincha, hallaron restos momificados de cuyes en cinco contextos rituales diferentes que deben atribuirse a funciones simbólicas diversas, entre ellos se tienen: 1.- cuyes que acompañan a los muertos (Psicopompa); 2.- que sirven para aplacar la ira de los dioses (ofrenda); 3.- para leer o pronosticar el futuro (oráculo); 4.- para indagar la naturaleza de la enfermedad de alguien (jubeo) y 5.- para preparar el daño o maldad. Considerando que su presencia en aquel sitio sugiere que un especialista en rituales, quizás un curandero, estaba operando en el lugar.

En las sociedades tardías pre-Tawantinsuyanas de la sierra de Lima, el cuy cumplió un papel importante en la sacralidad y el culto a las divinidades regionales y locales, como es el caso de Pariaqaqa, Wallallo, entre otros. El manuscrito quechua de Huarochirí, señala, por ejemplo, como la Huaca Chuquisuso adquirió gran importancia en el ayllu de Cupará (San Lorenzo de Quinti), quienes en épocas de limpia sequía acudían al santuario de Choquesuso para ofrendar chicha de ticti, cuyes, llamas, entre otros productos sagrados

(Taylor; 1987: 139, Manuscrito Ávila: capítulo 7, van Dalen y Patrocinio; 2014: 215).

En la sierra norte existen numerosas evidencias de consumo de cuy en periodos prehispánicos tardíos. En el actual departamento de Ancash, en los antiguos pueblos de Corongo y Huaylas, se criaba mucho ganado como la llama, la alpaca y también el cuy y las perdices (Rosas; 2014: 541).

En la sierra central y meridional del Perú, el cuy cumplió también un papel importante en la vida cotidiana de su población. Es muy común encontrar restos de cuy al interior de chullpas y otras estructuras funerarias, como es el caso del sitio de Gentilpata en Huanta (Ayacucho), donde se ha encontrado cuyes que formaban parte de las ofrendas mortuorias (Valdez; 2014: 204).

Las sociedades prehispánicas tardías de la costa norte peruana también utilizaron el cuy con diferentes fines. En Piura está el sitio de Cerro Ñañañique, en cuya ocupación del Intermedio Tardío (además tienen una primera ocupación del Formativo) conformada por áreas funerarias se halló contextos funerarios con cuyes entre los materiales asociados, colocados junto al personaje (E8) o al interior de mates (E1 y E11), asociados a utensilios domésticos y suntuarios (Guffroy, Higuera y Galdos; 1989: 224-226). En el complejo arqueológico de Túcume, las excavaciones en la ocupación de la Cultura Lambayeque de Huaca Las Balsas, permitió recuperar abundantes restos de cuy, al igual que de camélidos, lo que evidencia que fueron estas las especies que contribuyeron con mayor fuente de carne y proteína animal a la población que vivió en esta área;

con una mayor concentración de restos de cuy en las capas 3 y 4 de la unidad de excavación IIB y en regular cantidad en las demás unidades excavadas (Narváez y Delgado; 2011: 228-229).

Los sitios arqueológicos de la cultura Chimú, también presentan múltiples evidencias de consumo de cuy. Uno de estos, el sitio de Puerto Pobre (valle de Casma), en el extremo meridional del territorio Chimú, permitió conocer a partir de las excavaciones, que el mamífero con mayor predominancia es el cuy, hallándose además numerosos cuyeros. Muchos de estos cuyes se hallaron momificados y colocados como ofrendas debajo de estructuras de quincha (Koschmieder; 2011: 425-426). Altamirano (1986: 31) señaló que restos del cuy doméstico como fitolitos, pelos y huesos, aparecieron en Chanchán, Pacatnamú, Manchán y otros sitios, conformando contextos primarios (entierros y ofrendas), así como rellenos de estructuras y basurales. Las investigaciones de Topic en el complejo arqueológico de Chan Chan, capital del estado Chimú, permitieron identificar cuyeros al interior de las cocinas y áreas domésticas de varios barrios artesanales (Topic; 1982). Por su parte, las investigaciones en los sitios Chimú de Cerro la Virgen y Medaños La Joyada, permitió recuperar restos óseos de cuy en asociación a restos de ratones silvestres, llamas y productos vegetales como la guanábana, pacaes, lúcuma, palta, chilco, caña brava, totora, ají, entre otros (Begler y Keatinge; 1979: 209 – 2010).

En el sitio arqueológico de Cerro La Horca, extremo norte del valle de Fortaleza (límite entre los departamentos de Lima y Ancash), a escasos 600 metros de la línea de playa (y desembocadura del río Fortaleza al mar), las

excavaciones de rescate arqueológico realizadas en el año 2015, permitieron recuperar 442 contextos funerarios, los cuales se hallaban en buena cantidad, al interior de matrices funerarias dispuestas dentro recintos de planta cuadrangular y rectangular con muros de adobes, asociados a diversos tipos de materiales entre: vasijas de estilos diversos (Huaura, Chancay, Chimú, Pativilca, Casma, entre otros), ofrendas de animales (cuyes y llamas), objetos ornamentales -suntuarios y abundante material bioarqueológico (productos agrícolas, restos de peces y moluscos), los cuales formaban parte del ajuar funerario y las ofrendas a los muertos (Valle, Montalvo y Touzet; 2019). Los análisis del material óseo animal recuperado de todas las unidades de excavación revelaron que se recuperó en total 1418 NISP (Número de especímenes identificados según los óseos), así como 41 NMI (Número mínimo de individuos); presentando huesos articulados, piel y fibra (Vásquez y Rosales; 2019).

Cabe señalar también los trabajos de rescate arqueológico realizados en el sitio de Manchán, ubicado a pocos metros de la ciudad de Casma, donde las excavaciones de un área de 17462.59 m<sup>2</sup> en un sector con arquitectura monumental de adobe (extremo norte), un sector con arquitectura de quincha, asociado a estructuras menores de adobe (parte central) y el sector de cementerio, permitieron identificar cuatro fases de ocupación del sitio de datación prehispánica tardía, recuperándose además de las áreas domésticas, residenciales y administrativas, 118 contextos funerarios conteniendo en su mayoría al individuo dentro de fardos y asociados a materiales culturales de las culturas Casma y Chimú, así como ofrendas de cuyes (Valle; 2018). Algunos restos de cuyes se hallaron mezclados con restos de peces y aves,



recuperándose en total 1185 restos correspondientes a 30 individuos (Vásquez y Rosales; 2018: 38).

Para el caso de la Costa Sur peruana, un hallazgo que llama la atención es el realizado en el sitio de El Yaral, perteneciente a la cultura Chiribaya, donde se halló el sacrificio de un conjunto de 112 cuyes momificados al interior de cuatro viviendas (Rofes; 2000, 2002). El 61.6% de los cuyes sacrificados son tiernos, mientras que solo el 9.8% corresponden a animales adultos. Se ha determinado con las investigaciones, que estos animales eran criados al interior del mismo asentamiento y en áreas circundantes al hallazgo. Estos sacrificios de cuyes están revelando la preocupación de las poblaciones por aplacar el deseo de las divinidades circundantes, a fin de lograr beneficios como obtener una buena cosecha, multiplicar sus animales o evitar la destrucción de su pueblo. El entierro de estos cuyes debajo de los pisos de las viviendas o entre rellenos constructivos, estaban acompañados de otros materiales como: coas (palitos de molle), grumos de grasa animal (posiblemente de camélido), hilos de colores, cuentas de plata y turquesa, plaquitas de cobre, hojas de coca (en un caso colocado dentro de la boca del cuy y en otros al costado del individuo) y molle, algodón y plumas; mientras que en un caso se halló el cuchillo de basalto (con huellas de sangre en el área de corte) con que se decapitó y sacrificó al animal, colocado encima de este. En aquellos casos en que los cuyes estaban acompañados de llamas, estas y los cuyes tenían coincidencia en el color del pelaje. Muchos de los cuyes sacrificados fueron depositados en las bases de los postes. El pelaje de los cuyes hallados es de variados colores: marrón, beige,

anaranjado, gris, crema y blanco. Uno de estos cuyes estaba envuelto en un tejido llano.

En la misma cuenca del río Osmore, en la quebrada de Chuza ubicada al norte de la ciudad de Ilo, las excavaciones de un cementerio de la cultura Chiribaya, permitieron identificar restos de cuy al interior de los contextos funerarios, formando parte de las ofrendas (Miranda y Umire; 2007). En casi todos los asentamientos de la cultura Chiribaya excavados, se han recuperado restos de cuyes. Análisis de parásitos realizados sobre estos restos recuperados, evidenciaron que muchos de ellos portaban el mal de chacas o triatomines, así como pulgas, megacolon y otros parásitos domésticos (Martinson, Reinhard, Buikstra, Dittmar de la Cruz; 2003). En el sitio de Chiribaya Baja, los trabajos de Jessup (1990) permitieron recuperar restos de cuyes que forman parte de las ofrendas funerarias, colocadas amarradas al fardo, al interior de calabazas pequeñas; o como parte de ofrendas constructivas en las áreas domésticas, colocadas al interior de mates o colocados sobre pisos.

En la costa central y norte chilena, se han encontrado evidencias de cuyes en numerosos asentamientos preincas tardíos (Simonetti y Cornejo; 1991). En la provincia de Tarapacá se han evidenciado restos de cuyes asociado a actividades domésticas. En Arica se han registrado restos de cuyes en sitios de la cultura Arica como Lluta 57 (valle bajo del río Lluta), definida como una aldea maicera, con viviendas domésticas emplazadas sobre aterrazamientos en medio de la ladera de cerro, en cuyo interior se criaba y consumía cuyes (Mendes-Quiros; 2015: 46-48). Se halló en el área de actividad A25 de este sitio, en el

estrato 2, abundante coprolito de cuy sobre un piso (ibid.: 57), al igual como en otras áreas de actividad contigua. Estas evidencias revelan que la crianza de cuy en estos espacios era una práctica cotidiana, al igual que la crianza de perros y camélidos, siendo el cuy un producto alimenticio de gran demanda. Se recuperó también cuyes enteros formando parte de las asociaciones de los contextos funerarios de este sitio, lo que revela su importancia ritual.

De la misma forma como en la costa y la sierra peruana, en la selva alta en pleno territorio Chachapoya, también encontramos que los contextos funerarios presentan entre las ofrendas restos de cuyes, tal como lo reportan Klaus Koschmieder y Catherine Gaither (2010: 15) en algunos abrigos rocosos chachapoya de la actual provincia de Luya, como en el sitio PAJ 56-B donde se halló en asociación a fragmentos de cerámica, maíz y mate, como parte de las ofrendas del entierro N° 1. Las excavaciones al interior de espacios domésticos y residenciales de otros asentamientos Chachapoyas como Chichita, también permitieron recuperar restos de cuyes mezclados con los de otros animales como camélidos, vizcachas y restos botánicos cocinados o carbonizados, asociados a batanes y fogones (Koschmieder; 2014: 84, 99). En el sitio de Kacta, en el edificio 17 del sector B se halló los restos de dos cuyes asociados a un tupu, los cuales formaban parte de las ofrendas de un contexto funerario.

En la cuenca alta y media del río Chinchipe, el pacificador y explorador español Juan de Salinas Loyola (1557-1558) describió las condiciones sociales de los grupos sociales que vivían en este territorio, en los alrededores del poblado de Valladolid, quienes criaban cuyes y llamas: “.... *la gente de Valladolid*

estaba armada de "rodelas y hondas y hachuelas de cobre" (RGI 3:204-205); criaban cuyes y llamas, y cultivaban maíz, "papas", frijoles, camotes, maní, "ñames" y "yuca boniata, a diferencia de la caribe de las Islas". Salinas precisa también que "en los terminos desta ciudad (Valladolid) hay dos generaciones de naturales, y así cada uno tiene su lengua muy diferente" (Taylor y Descola; 1982: 13). De igual manera en los alrededores del pueblo de Zamora las poblaciones locales también se dedicaban a la crianza de cuyes para su subsistencia, según las descripciones del mismo Juan de Salinas Loyola (1582) quien señala que: "... la región se llamaba Zamora o PoroAuca, y tenía una población de aproximadamente 8000 indígenas "todos de una misma nación ... era gente muy bárbara ... andaban desnudos ... gente de pocos ritos y sacrificios .... Criaban cuyes y llamas, cultivaban maíz, yuca, camote y ñames", y las descripciones de Alvaro Nuñez quien señala: "De cultivos, son "maíz, aunque poco, y entiendo que el maíz no les dura tres meses; el sustento ordinario es yuca y camotes y ñames" (no les duran más de cinco o seis meses), y varios frutos (caimitos, guabas, papayas ... etc., y plátanos). Se crían solamente cuyes, "y estos mal. . . si no es en la provincia de Gonsaval que es tierra fria. . . no tienen ningun trato entre ellos si no son con los indios cañares y paltas, que traen pan y algunos rescates, como son quesos cabras y ovejas...." (Ibid: 15). En ese territorio existe hasta hoy un río conocido como Cuyes desde periodos prehispánicos, debido a la abundancia de este animal en estado silvestre, territorio ocupado por los grupos Jíbaros, Bolonas y Paltas; así como un grupo que se autodenominaron "Cuyes", quienes criaban estos animales en grandes cantidades y los intercambiaban con sus vecinos. Otro grupo que ocupaba esta sección de la Selva Alta del extremo norte del actual Perú y el sur del Ecuador, son los Giuarra del Santiago, descritos también por Salinas, quienes: "... eran muy numerosos, gente de behetría adictos a la guerra entre sí, aunque muy "domésticos" con los españoles, y que criaban algunas llamas y

*cuyes. Como armas, tenían hachuelas de cobre, rondelas de cuero de danta y lanzas ....” (ibid: 24).*

En Brasil, en el estado de Pernambuco, se han encontrado restos de cuyes en contextos arqueológicos de datación contemporánea con el Intermedio Tardío Andino (no es la misma cronología que en los Andes), en el sitio arqueológico de Furna do Estrago, identificándose parásitos como los ácaros que tenían estos cuyes (Seabra Nogueira, Salles, Amorim, Nascimento y Maues; 2003).

## **8.6 CONSUMO DE CUY DURANTE EL TAWANTINSUYU**

Las fuentes etnohistóricas que hemos presentado detalladamente en el capítulo precedente, han evidenciado que, durante el Tawantinsuyu, el cuy también cumplió un papel importante, dentro de la alimentación, principalmente en días festivos; como parte de las ofrendas a las divinidades y ancestros y como instrumento medicinal mediante el jubeo.

En el Cusco, capital y área nuclear del imperio, las investigaciones arqueológicas en sitios Tawantinsuyu han permitido recuperar una considerable cantidad de restos de cuyes. Lamentablemente, la falta de publicaciones con los resultados de las numerosas investigaciones, no permiten enumerar y describir los contextos. Las investigaciones arqueológicas que se vienen desarrollando en los principales asentamientos revelan el hallazgo de cuyeros en áreas domésticas y residenciales de sitios como Ollantaytambo, Machupicchu, Saqsayhuamán y Pisaq (Gibaja; 1984).

En el valle de Lima se establecieron asentamientos de control del poder imperial como Pukará en la cuenca baja del río Lurín, donde se han podido identificar evidencias de cuyeros al interior de las áreas de actividad doméstica en las áreas residenciales de élite del sector I (Lizárraga; 2009: 135). De igual manera se han encontrado otros individuos articulados que corresponden a ofrendas, halladas en el sector I, mientras que los restos hallados en el sector II corresponden a actividades de alimentación humana, siendo muy posible que la crianza de estos animales se haya realizado al interior de este sector también; además hay otros restos asociados al interior de contextos funerarios (Watson; 2009: 137). Se ha identificado en otros sectores del asentamiento, áreas dedicadas exclusivamente a la crianza del cuy, relacionados con los banquetes y festividades (Makowski, Córdova, Habetler y Lizárraga; 2005).

Patricia Habetler (2007: 90) recuperó restos óseos y coprolitos de cuy al interior de áreas domésticas del sector residencial de élite de Pukara (sector IV-1): dispersos sobre los pisos, al interior de fogones y en áreas de cocina, relacionado con actividades cotidianas. En estas áreas domésticas también identificó cinco pequeñas cuyeras semisubterráneas o al ras del suelo, una de las cuales describe de la siguiente manera: *“Corresponde a una pequeña cámara subterránea de forma rectangular, con techo de lajas y con un acceso muy angosto a manera de ventana (véase Figs. 10.2, 10.5). Las cámaras se encuentran debajo del piso de las banquetas. Se han registrado cinco cuyeras, distribuidas en las unidades modulares 1, 3 y 4. Tanto en estas unidades, como en otros sectores del asentamiento, las cuyeras se han encontrado al interior de las habitaciones domésticas, cerca de las áreas de cocina y en las habitaciones posteriores”* (Ibid: 111 – 112). Muchas de las

viviendas se caracterizan por presentar como patrón una unidad doméstica, conformada por: cocina, hoyos para vasijas, cuyera y depósitos; como se observa en la unidad modular 3, que presenta en el recinto delantero: un hoyo para vasija, una cocina, un batán y una cuyera, presentando en el recinto posterior: otra cuyera, dos depósitos cuadrangulares y banquetas para descanso (Ibid: 116). Por lo general las cuyeras se ubican en los extremos de las habitaciones. Asimismo, la autora recuperó contextos ceremoniales ofrendados en un pozo de dos cuyes articulados y completos, de 20-28 semanas de edad, colocados entre el relleno constructivo sobre el piso de la primera fase de ocupación, asociado a la remodelación de la habitación (Ibid: 129).

En Pachacamac, en la costa central peruana, se han encontrado restos de cuyes asociados con las ocupaciones del Tawantinsuyu. Por ejemplo, Albert Giesecke encontró varios cuyes enfardelados con hojas de maíz y achira debajo del Templo del Sol de Pachacamac (Dagget; 1988: 16), mientras que en el Templo Pintado recuperó asociado a vasijas cerámicas, textiles y madera, los restos momificados de llamas y cuyes (Asencios; 2019: 254).

Los trabajos dirigidos por Peter Eeckhout en diferentes sectores de este importante centro ceremonial Inca, permitieron recuperar restos de cuyes, los cuales formaban parte de la dieta de la población especializada que vivía en este lugar y como parte de las ofrendas a la divinidad de Pachacamac. Por ejemplo, en el edificio B15, un espacio donde se desarrollaban actividades rituales ubicado al noreste del Templo Viejo, el Templo Pintado y el Templo del Sol, entre la primera y segunda muralla; se halló al interior del vano principal y por debajo

del último piso, restos óseos de cuyes asociados a la ocupación del Tawantinsuyu. Así mismo se halló debajo de los rellenos constructivos de pasadizos, otros huesos de cuy que formaban parte de una ofrenda asociado con *spondylus* triturado, discos elaborados en *mullu* y nácar, copas, figurinas (con representaciones marinas), cuentas de *spondylus*, grapas para las copas de madera, láminas de metal, plumas, conopas, artefactos líticos y vasija fracturadas intencionalmente; relacionados con el abandono de estos espacios (Eeckhouth y Luján; 2017: 153 - 154).

Por su parte, las investigaciones desarrolladas en el edificio B4 de Pachacamac (con un total de 4025 m<sup>2</sup>) ubicado al interior de la segunda muralla, de ocupación en el Horizonte Tardío y en el periodo de Transición Tawantinsuyu – Colonial, conformado por recintos rectangulares con patio central rodeado por un deambulatorio, permitieron recuperar restos de cuyes. Esta área se constituía en un lugar de receptáculo de peregrinos que llegaban en peregrinación a Pachacamac, a quienes se preparaba comidas y bebidas. Tras la invasión española, esta área se convirtió en vivienda y establo de caballos y burros. La excavación de cinco unidades en este edificio B4 (131-135), reportó la recuperación de abundantes restos de cuyes, en contextos de consumo, siendo el más recurrente después de los restos de camélidos (Erau, Eeckhout, Luján y Pigière; 2019). El edificio B15 también ubicado dentro de la segunda muralla (de 1400 m<sup>2</sup>), ubicado junto al templo viejo, fue edificado en el Intermedio tardío pero remodelado durante el Tawantinsuyu. La excavación de tres unidades (124, 126 y 129) permitió recuperar restos de cuyes, muchos ejemplares enteros, asociados a restos de camélidos, anfibios, aves, lobo marino, venados y perros.



Se halló al interior de este edificio una ofrenda de tres camélidos, un lobo marino y varios cuyes (unidad 124), (Ibid). En la unidad 126 (Capa 1A) se halló mayor proporción de restos de cuy (NR=526) en relación a restos de otros animales, ubicados casi contiguos, conteniendo pelo, piel y ligamentos, lo que hace pensar que cumplieron un papel ritual, como parte de ofrendas. En la unidad 129 se recuperó abundantes restos de cuyes asociados con eventos de consumo alimenticio (Ibid).

En otros sitios del valle bajo y medio del río Lurín, se halló también evidencias de cuyes asociado a estratos del Tawantinsuyu. En Panquilma se halló al interior de un edificio Inca (conformado por el recinto 77, el patio cuadrangular, un pasadizo y el depósito 76), en el patio (un área productiva y ceremonial), un contexto conteniendo valvas completas y en trozos de *Spondyllus*, cuentas de *Spondyllus*, 2000 semillas de *Nectandra*, entierros de camélidos, cuyes y abundantes fragmentos metálicos (pinzas, varillas, colgantes, láminas, etc.), hechas en aleación de plata y cobre (Kishimoto, López-Hurtado y Vetter; 2018: 80-81).

De igual manera, las excavaciones en Huaycán de Cieneguilla, centro administrativo Inca del valle medio de Lurín, han permitido identificar en los últimos años cuatro “áreas de trayectorias de desechos”, cuyas excavaciones intensivas para recuperación de productos alimenticios, cuyas excavaciones recuperaron restos de cuyes, al igual que 28 especies botánicas; siendo las especies animales de la familia camelidae (88%), mientras que los restos de cuyes corresponden al 7.6% del total de óseos animales; aunque en la cuarta

área la presencia de camélidos no supera el 20 %, mientras que los restos de *Cavia porcellus* alcanza el 80 % (sin asociación a restos de coca y ají, como si se da en las otras áreas más cercanas al área nuclear del asentamiento), todo relacionado con el consumo alimenticio y ubicándose esta cuarta área al interior de un conjunto arquitectónico con alto grado de planificación que sugiere una considerable inversión de mano de obra por sus características ortogonales (Mackie, Ramos y Rolando; 2019: 155-163). Las evidencias de restos alimenticios, entre estos los cuyes, están evidenciando la presencia de diversificación social en este sitio, determinados por los patrones alimenticios y la adquisición de bienes de prestigio (Ibid).

En el valle de Chíncha, en el sitio de Lo Demás, sitio de pescadores de datación Inca, se identificaron en las excavaciones tres tipos de evidencia de cuy: coprolitos de cuy, huesos (por lo general carbonizados o corroídos) y restos de cuyes jóvenes momificados enteros (Sandweiss y Wing; 1997). En el sector I (residencial) se encontró los restos de cuatro cuyes momificados, uno de estos con el estómago cortado longitudinalmente, colocados al interior de cistas funerarias poco profundas, asociados a niños o adultos, sueltos o al interior de mates. Los restos de un quinto cuy joven se hallaron en el sector II, al interior de la tumba de un niño.

En el valle de Cañete, las investigaciones desarrolladas en el sitio arqueológico de Incahuasi, sitio Tawantinsuyu edificado en el proceso de conquista del valle, ubicado en Lunahuaná, identificaron un cuyero ubicado en un área de actividad doméstica local, en el exterior de la plaza y en contexto con

áreas de preparación y consumo de alimento, áreas de almacenaje y áreas de pernocte (Chu; 2016: 234).

Las investigaciones de Lidio Valdez en el valle bajo de Acarí, en el centro administrativo Inca de Tambo Viejo, recuperó la mayor evidencia de cuyes sacrificados, reportados hasta ahora (Valdez; 2019). Durante el Horizonte Tardío los inkas remodelaron sustancialmente el espacio del área nuclear del sitio, dividiendo muchos de los recintos circundantes a las plazas; sacrificando constantemente cuyes como parte de las ceremonias preconstructivas. En muchos de estos cuyes se les colocó hilos gruesos de variados colores (naranja, rojo, púrpura y marrón), los que fueron traspasados en sus orejas antes del sacrificio; así como collares multicolores elaborados con hilos trenzados se hallaron alrededor de sus cuellos. Se encontró ofrendas de cuyes individuales, en pares y en grupos. En algunos casos, se encontraron asociados a restos de chilco y a fogones; colocados sobre la capa estéril, relacionado con eventos preconstructivos. Al momento del sacrificio o “pago a la tierra”, los cuyes fueron cubiertos con arena fina de río, la cual fue compactada para la elaboración encima del primer piso. Se encontró en los alrededores un horno de pachamanca con capas de hojas de achira. Al momento de realizar las remodelaciones que incluían un nuevo piso, por encima del primero, se colocó entre los dos pisos otras ofrendas de cuyes, de similares características que los anteriores, enterrándose vasijas cerca a los muros (con la boca cubierta por un tejido). Algunos cuyes se encontraban enfardelados en la parte media baja de su cuerpo. Las evidencias indican que algunos cuyes fueron enterrados vivos. En la unidad

38 se halló dos cuyes sacrificados junto a una vasija. En otro de los recintos se halló tres cistas ovaladas, junto a las cuales se halló algunos cuyes.

Al interior de la estructura 1 se halló un total de 72 cuyes sacrificados, de los cuales 66 correspondían a crías pequeñas. Por su parte, al interior de la estructura 2 se halló un total de 28 cuyes, 27 de ellos son jóvenes, la mayoría como ofrendas individuales; mientras que sobre el piso del recinto 2S se halló coprolitos de cuy asociados a cáscaras de habas<sup>48</sup>, caracoles de tierra y semillas de coca, lo que evidencia que en algún momento sirvió como cuyero.

En general, los cuyes identificados en Tambo Viejo son de varios colores (incluidos los negros) y de diferentes edades; muchos se encuentran en estado de momnificación natural (por efecto del clima y la arena en que se encuentran), no presentando cortes ni traumas por lo que no fueron utilizados con fines de jubeo.

En la cuenca del Mantaro, durante la fase Wanka III, la dieta de la élite incrementó considerablemente el consumo del cuy, al igual que la carne de camélidos, cérvidos y aves, en comparación a la anterior fase Wanka II; mientras que decrece el consumo del perro y la rana. Por su parte en las clases populares la llegada del Tawantinsuyu significó un incremento en el consumo de carne en cada hogar (Sandefur; 2002: 196-197). Sandefur (1988) ha documentado la fuerte presencia de sacrificios de cuyes en asociación con la edificación de los cimientos de las casas, lo cual constituía una práctica muy común.

---

<sup>48</sup> Al parecer ya del momento de contacto o inicios de la Colonia por la presencia de habas.

En el valle de Lambayeque, las investigaciones en el sitio arqueológico de Túcume, reportaron el hallazgo de huesos de cuyes al interior de contextos funerarios del Horizonte Tardío, al interior de una edificación administrativa (Narvaez; 1995: 93 – 94).

Entre los animales ofrendados durante la Qapaqqocha figuran las llamas y los cuyes, los cuales iban acompañando a los otros implementos del sacrificio como: figurinas antropomorfas y zoomorfas de oro y plata, telas finas, plumas, bolsas de hojas de coca, spondylus, varios tipos de vasijas (incluyendo las miniaturas), cucharas, platos, cuencos y vasos hechos de oro, plata, madera y cerámica (Bessom; 2009: 32, 42).

En los ushnus se realizaban también numerosas ofrendas en honor a las divinidades tutelares, ofrendándose pachamancas donde la carne de llama y cuyes eran los componentes fundamentales para los dioses (Farrington y Raffino; 2004, Hernández; 2006).

Durante el Tawantinsuyu, los plateros del pueblo de San Pablo, en el Cusco (Collasuyo), utilizaban como mordiente el pelo de cuy por su finura, a fin de dejar el molde reluciente, sin burbujas ni estrías y para evitar que se raje (Valencia, Ibarra, Flores y Carcedo; 2001: 38).

En el noroeste argentino, los asentamientos Tawantinsuyu presentan entre las áreas residenciales, áreas donde se criaban cuyes; además de hallarse

numerosos restos de este animalito entre los estratos arqueológicos, lo que comprueba que este animal era muy común en esta región (Rodríguez; 1997-1998). En el sitio Inca Pucará de Volcán, ubicado en la quebrada de Humahuaca en Jujuy (Argentina) se han recuperado de las excavaciones restos de cuyes (Valda y Valda; 2012).

Los soldados de Gonzalo Jiménez de Quesada, que iniciaron la ocupación de la actual Colombia, sacrificaban diariamente 50 venados y 500 cuyes para su alimentación durante la conquista y ocupación de Bogotá, siendo muy importante para su sustento diario (Pulgar; 1952, Arroyo; 1986). Pero, las investigaciones arqueológicas desarrolladas en territorio colombiano, han reportado el hallazgo de restos de cuyes en numerosos asentamientos de la segunda mitad del primer milenio e inicios del segundo de nuestra era. En el territorio del cacicazgo de Guabas (valle del Cauca), cuyo desarrollo se dio entre los 700 y 1300 años d.C., las investigaciones desarrolladas en el municipio de Guacarí (valle medio del Cauca), fue el animal con mayor densidad al interior de las excavaciones, en algunos casos asociado a restos humanos, al interior de vasijas; o en una estructura funeraria bien elaborada (con gran inversión laboral) que solo contenían los restos de un cuy (Armando, Rey y Cuenca; 2006: 192-193).

Tras la invasión española al Tawantinsuyu, los primeros pueblos hispanos que se formaron producto de las reducciones de pueblos prehispánicos, siguieron consumiendo como parte de la dieta de su población, animales andinos que antaño habían sido el sustento del antiguo poblador, entre estos productos se encuentran la llama, la alpaca, el cuy y los productos marinos; sin embargo

se balancean con la carne de nuevos animales traídos del Viejo Mundo, como el cerdo, la gallina y la oveja, animales que rápidamente se adaptaron al medio y a la dieta andina. Esto se comprobó en las investigaciones arqueológicas en sitios arqueológicos del periodo de transición Tawantinsuyu – Colonial de Torata en el valle alto del río Osmore o Moquegua (DeFrance; 1996). Sin embargo, este consumo se daba en los barrios de poblaciones andinas, más no así de españoles, criollos y mestizos, quienes poco a poco se fueron involucrando en la dieta andina. Sin embargo, pocos años después de la invasión hispana, las nuevas autoridades políticas comienzan a prohibir en muchas regiones el consumo de cuy, como una medida destinada a erradicar su consumo y su importancia ceremonial, situación que no prosperó. En la Costa Norte, en el actual Lambayeque, el visitador Gregorio Gonzalez de Cuenca entre 1566 1567, emitió ordenanzas que prohibieron el consumo de cuy, perros y los productos derivados del algarrobo (Figueroa e Idrogo; 2004: 119, Klaus; 2017: 121).

El consumo de cuy se mantuvo hasta la Colonia, siendo parte del sincretismo religioso católico andino. Prueba de ello son los cuadros pintados por autores de la Escuela Cusqueña, sobre la última cena de Jesús y sus apóstoles que encontramos en la Catedral del Cusco y en la Iglesia San Francisco de Lima, donde está presente el cuy en medio de la mesa, al igual que otros productos andinos como la papa. Un cuadro similar se encuentra en el Convento de las Madres de San Diego en Quito.

# 272 ÍDOLOS VACAS DE LOS COLIPESVINS



Figura 125: Imagen de Felipe Guamán Poma de Ayala, en el cual se está sacrificando a nivel familiar, un cuy a un apu o huaca (Guaman Poma 1980: 246).



## CAPÍTULO 9:

# **EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DEL USO DEL CUY EN DOS SOCIEDADES PREHISPÁNICAS TARDÍAS DE LOS ANDES CENTRALES: CHANCAY Y ATAVILLOS (ACTUAL PROVINCIA DE HUARAL)**

En el presente capítulo vamos a analizar ampliamente los pocos datos recuperados sobre consumo de cuyes en dos sociedades prehispánicas tardías, con territorios vecinos en los Andes centro occidentales (actual departamento de Lima), como son la cultura Chancay en la costa y la cultura Atavillos en la región altoandina de la provincia de Huaral. En los capítulos anteriores hemos identificado la importancia actual que mantiene vigente el uso del cuy en la provincia de Huaral (en costa y sierra), en el presente capítulo analizaremos las evidencias arqueológicas que señalan que esta importancia perdura desde periodos prehispánicos.

## 9.1- LA CULTURA CHANCAY: EVIDENCIAS DE CUY

La cultura Chancay se desarrolló en el Periodo Intermedio tardío (900 d.c.– 1470 d.c.) en la costa norcentral peruana, abarcando un extenso territorio: desde la margen norte del valle de Chillón por el sur hasta el valle de Supe por el norte (van Dalen; 2009: 53). Sin embargo, la falta de investigaciones no permiten precisar si los valles de Pativilca y Fortaleza, también formaron parte del territorio de la cultura Chancay. Por el sur limitaban con la cultura Ichma y Colli, mientras que por el norte estaría limitando con la cultura Casma u otros grupos aún desconocidos del valle de Huarmey.

El desarrollo de la cultura Chancay se puede dividir en los siguientes periodos (van Dalen; 2015: 9-10):

**1.- Periodo Chancay Inicial (850 – 1000 d.c.):** Corresponde al periodo de transición del Horizonte Medio representado por las culturas: Teatino, Huaura, Pativilca, entre otras, a la cultura Chancay.

**2.- Periodo Chancay (1000 – 1300 d.c.):** Corresponde al periodo de consolidación de la cultura Chancay en el valle del mismo nombre, desarrollando características particulares.

**3.- Periodo Chancay expansivo (1300 – 1470 d.c.):** Corresponde a la expansión de la cultura Chancay hacia el norte (valles de Huaura y Supe)

**4.- Periodo Chancay en el Tawantinsuyu (1470 – 1533 d.c.):** Corresponde al periodo de desarrollo Chancay bajo la dominación del Tawantinsuyu.

**5.- Periodo Chancay – Colonial Temprano (1533 – 1551 d.c.):** Abarca desde la llegada de los primeros españoles al territorio de la costa norcentral (enero y febrero 1533) hasta las reducciones de pueblos hispanos y la desocupación de los pueblos hispanos.

No es nuestra intención, presentar en el presente trabajo una caracterización detallada de lo que fue la cultura Chancay, pues para ello podemos remitirnos a las múltiples investigaciones que se refieren a ello (Cornejo; 1985, 1991, 1992, 1999, Flores; 2007, 2009, Fung; 1960, Horkheimer; 1965, 1970, Jimenez; 1981, Kaulicke; 1997, Krzanowski; 1991, 2008, Lavalle; 1981, Marmol; 2007, Negro; 1991, Silva; 2009, Tarazona; 1997, 2000, Vallejo; 2010, van Dalen; 2004a, 2004b, 2005, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010a, 2011a, 2011b, 2011c, 2012a, 2012b, 2012c, 2013, 2015, van Dalen y Castillo; 2004, van Dalen y Grados, 2014, van Dalen, Altamirano, Grados y Castillo; 2013, Vidal; 1969, Villar; 1982).

En base a los reconocimientos arqueológicos realizados desde hace varios años en los valles de Chancay-Huaral y Huaura, hemos planteado en anteriores trabajos (van Dalen; 2008, 2009, 2016b) una tipología de sitios Chancay según la organización espacial y las características arquitectónicas. Los sitios arqueológicos generalmente se encuentran ubicados en los rincones del valle y en las quebradas aledañas. En el caso de los grandes centros administrativos

ubicados en el valle medio y bajo, fueron construidos en lugares estratégicos, que reunían las condiciones necesarias para su protección y defensa, ya sea en casos de guerra o de fenómenos naturales, como los huaycos que caen periódicamente por las quebradas del valle medio. En base a la densidad de sitios arqueológicos ubicados en los rincones del valle, podemos señalar que los sitios tardíos presentan un patrón de asentamiento concentrado, ubicados siempre hacia los rincones del valle (a diferencia de los sitios tempranos en “U” que se ubican en el valle mismo). Señalamos el patrón concentrado, ya que los sitios son numerosos y se encuentran a poca distancia entre sí, lo que evidencia una apreciable densidad poblacional en la región en los periodos inmediatamente previos a la invasión europea. Se calcula que cada 400 o 500 metros en promedio se encuentra un sitio arqueológico tardío en el valle medio del río Chancay-Huaral. Los sitios arqueológicos más importantes para este periodo son los de Lauri, Pasamayo, Cerro Trinidad, Pancha La Huaca, Makatón, Pisquillo Chico, Pisquillo Grande, Andoma, Huando, Sipán, Jecuán, Portillo, Cuyo, Casa Vieja, Chancayllo, Lumbra, San Miguel, Huataya, Quilca, Lachay, Miraflores, Tronconal, Santo Domingo, Caqui, Torre Blanca y Chacrimar.

En base a la ubicación, organización arquitectónica y espacial, funcionalidad y dimensiones de los sitios arqueológicos, nos permitimos clasificar siete categorías de sitios, los cuales son los siguientes:

1).- Sitios Político – Administrativo.- Son asentamientos de gran tamaño, de más de 8 Hectáreas. Presentan una arquitectura muy compleja y monumental; además de una organización espacial muy compleja, con

numerosos sectores bien demarcados: sectores habitacionales (con arquitectura a base de piedra canteada y argamasa); sectores administrativos con arquitectura monumental, plataformas con rampa, plataformas a desnivel, recintos de almacenamiento, entre otros rasgos (arquitectura a base de adobes). Estos asentamientos se ubican en las grandes quebradas laterales que se unen al valle Chancay (Tronconal, Portillo, Pisquillo Chico, Quilca "A", Lauri, Macatón y Lumbra), o sobre las grandes terrazas aluviales adyacentes al valle (Cuyo y San Miguel). En el caso del valle bajo también se pueden ubicar en las grandes pampas que se ubican en los rincones del valle (Pasamayo, Pancha la Huaca, Chancayllo, Cerro Trinidad, Tronconal o Huando). Todos estos asentamientos presentan ocupación durante los periodos Chancay e Inca y al parecer se habrían constituido como la sede de los ayllus locales de esta zona del valle, que por referencias etnohistóricas fueron posteriormente reducidos por los españoles en el pueblo de San Juan Bautista de Huaral.

2).- Sitios Administrativos de mediana jerarquía.- Son aquellos asentamientos de medianas dimensiones (entre 2 y 5 Hectáreas aprox.). Son sitios que presentan también una función administrativa, pero de un rango local. Presentan sectores domésticos conformados por numerosos recintos edificados a base de piedra canteada unida con argamasa. Estos sitios se ubican generalmente en las quebradas laterales al valle, en las pequeñas pampas aledañas al valle y sobre las pequeñas terrazas aluviales de los cerros aledaños. Estos sitios habrían sido centros de función secundaria, dentro de los ayllus que ocupaban esta zona del valle y habrían estado supeditados a los sitios anteriores. En esta categoría estarían los sitios de La Cruz, Platanal, Tronconal

“B”, Sacachispa, Jecuán, Puerto Chancay, San Miguel, Santo Domingo, Quisque, Saume, Gallinazo, Miraflores, Quilca “B”, entre otros

3).- Asentamientos domésticos.- Son sitios pequeños, de hasta 2 hectáreas, de función doméstico – habitacional y que mayormente se ubican en los pie de monte de los cerros del rincón del valle. Tienen una técnica constructiva muy simple, edificados a base de piedras canteadas edificados de manera mampuesta con o sin argamasa. Estos sitios están conformados por varios recintos y se habrían constituido en las viviendas de los agricultores o pescadores, donde solo se realizaban actividades domésticas y de vivienda.

4).- Asentamientos aislados.- Son asentamientos conformados por solo entre uno y cuatro recintos, ubicados en las alturas de los cerros o asociados a los caminos prehispánicos. Estos sitios habrían cumplido la función de tambos, o de control de los caminos, o pequeñas unidades domésticas totalmente aisladas.

5).- Cementerios con arquitectura Funeraria.- Son los cementerios de gran tamaño y que en su mayoría se encuentran asociados a los grandes sitios administrativos, ya que se ubican a poca distancia de estos. En el valle medio presentan una arquitectura funeraria conformada por plataformas a desnivel que le dan la forma de un pequeño “túmulo” edificada íntegramente a base de una torta de barro. Los entierros eran depositados en estas grandes cámaras funerarias. En el valle bajo existían grandes y complejas cámaras funerarias. Por la complejidad en los patrones funerarios observados en estos sitios, aquí se

habría enterrado a los personajes que vivían en estos grandes centros administrativos. Todos estos cementerios se encuentran totalmente destruidos por la acción destructora de los huaqueros. Así tenemos los sitios de Sacachispa, Chancayllo, Laure, Chacra y Mar, Jecuán, Cementerio de Cuyo, los cementerios de Portillo, Carrera, Santo Domingo, Miraflores B, Lumbra, Pisquillo Grande, entre otros.

6).- Cementerios simples.- Son los cementerios de tamaño pequeño, ubicados generalmente cerca de los sitios domésticos. No presentan arquitectura Funeraria. Estos cementerios habrían servido para enterrar a la gente que vivía en los pequeños sitios domésticos.

7).- Sitios Ceremoniales o adoratorios.- Son los asentamientos de carácter ceremonial o religioso, ubicados por lo general en la cima de los cerros. Estos sitios cumplían una función mágica religiosa. Están conformados, en su mayoría, por una sola estructura, y en otros, asociado a estructuras arquitectónicas de almacenamiento. En Saume, en la margen izquierda del río, en el valle medio bajo se ha podido identificar numerosos adoratorios, los cuales en la actualidad presentan en la cima una cruz, como símbolo de superposición de la religión cristiana sobre la andina. La colocación de estas cruces se habría realizado a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, durante la extirpación de idolatrías. En el valle medio en las inmediaciones de Lumbra se han identificado adoratorios a considerable altura con respecto al valle. Hemos creído conveniente llamar a estos sitios “adoratorios” como una referencia a la función ceremonial que cumplieron para la población local o para los viajeros.

8).- Instalaciones Agrícolas e hidráulicas.- Son aquellos sitios constituidos por infraestructura agrícola e hidráulica. Entre estos tenemos aterrazamientos en las laderas de los cerros, donde se desarrollaba una agricultura de secano, los canales de irrigación, las áreas de tendales de productos, bocatomas.

9).- Redes viales.- Aquellos caminos que recorrían el valle Chancay y los que se interconectaban con la cuenca alta y valles vecinos.

Es en todos estos asentamientos de la cultura Chancay donde es posible recuperar restos de cuyes como evidencias de su utilidad y consumo en esta sociedad. Las limitadas investigaciones arqueológicas que se han realizado en asentamientos de la cultura Chancay entre los valles de Chancay y Huaura, han permitido recuperar los restos de este animalito, asociado con diferentes actividades y uso.

### **9.1.1 Evidencias de cuy en el sitio de Cuyo**

Cuyo es un asentamiento Chancay de gran importancia ubicado en la margen izquierda del valle medio del río Chancay, ubicado sobre una extensa terraza aluvial de 40 metros de altura con respecto al fondo del valle, , frente al actual pueblo de Cuyo. El año 2001 realizamos una investigación superficial (van Dalen; 2001, 2004c, 2009, 2011c), determinando que el sitio arqueológico de Cuyo presenta una larga ocupación cronológica que comprende desde el Intermedio Temprano, Teatino (Horizonte Medio), la Cultura Chancay



(Intermedio Tardío), hasta el momento de anexión de este último al imperio del Tawantinsuyu (Horizonte Tardío). El sitio de Cuyo tiene 8 Hectáreas aprox., con sectores de vivienda, administrativos y residenciales. El sitio en general se encuentra en regulares condiciones de conservación.

El sector político administrativo se encuentra ubicado en la parte central del sitio arqueológico y presenta características que lo distinguen del resto de sectores del asentamiento, por estar rodeado por muros de tapiales de gran tamaño. Los recintos son en su totalidad de planta rectangular. Este sector presenta además tres plazas, cada uno ubicado en la parte frontal de cada montículo Piramidal.

El sector Doméstico, por su parte, se ubica inmediatamente al sur este del sector administrativo, con pequeñas edificaciones de planta cuadrangular y rectangular, edificadas a base de piedras canteadas. Según la distribución de los recintos habrían servido como viviendas. Este sector no presenta estructuras públicas demarcadas. Los estilos cerámicos identificados en el sitio son: Tricolor Geométrico, Chancay de los tipos Lauri Impreso y Negro sobre Blanco además del estilo Inca local.

El año 2005 se realizó otro proyecto de investigación con excavaciones en diferentes áreas de los dos sectores (van Dalen; 2005, 2011c), realizando unidades de cateo de 2x2 junto a las plataformas con rampa, al interior de recintos y en patios. Como resultado de estas investigaciones se logró recuperar restos de cuy conformado por corpolitos, restos óseos y pellejos. Por ejemplo,

en la unidad 5, ubicada al interior de un recinto rectangular (esquina noreste), edificado con piedras canteadas unidas con argamasa, se identificó en la capa 2, coprolitos de cuy en regular densidad, cubierto por la tierra arcillosa. Por su parte, en la unidad 12, ubicada sobre la plataforma con rampa 2, se identificó junto al muro de contención de adobes de la plataforma B y a la rampa que asciende a esta, se identificó dos cuyeros superpuestos, el más moderno está delimitado con cañas dobles y relleno de tierra interna, con más de treinta cañas en cada hilera que se extienden en media luna (pegado al muro de adobes), el cual contiene en el interior excrementos y pelaje de cuy. Este cuyero tiene una altura conservada (según el largo de las cañas) de 0.15 metros, pues fue destruido para la construcción encima de un piso. Sin embargo, las cañas se asentaban sobre otro piso. Las dimensiones de este cuyero eran de aproximadamente entre 2.50 y 3.00 metros de diámetro y se superponía a otro cuyero excavado en el suelo natural, también de forma ovalada. De igual manera en el interior de la capa 5 de la unidad 15 ubicada junto a la rampa de acceso a la plataforma A de esta misma plataforma con rampa 2, se identificó en una capa de relleno: coprolitos de cuy, entremezclados con restos vegetales, de pescados, fragmentería cerámica y la tierra amarillenta. Por su parte, en la unidad 17, ubicado junto al muro este del cuadrilátero del sector político (parte interna), se identificó sobre un apisonado coprolitos y restos óseos incompletos de dos cuyes. Igualmente, en el interior de las unidades 18 y 24 se halló como parte de los rellenos constructivos de las plataformas con rampa, restos de coprolitos de cuyes, entremezclados con otros materiales arqueológicos y con tierra y piedras.



**Página anterior: Figura 126: superior izquierda: vista de la capa 2 de la unidad 5 de Cuyo dónde se recuperó coprolitos de cuy. Figura 127: superior derecha: Vista de los muros oeste y norte del cuadrilátero que encierra el sector político del sitio arqueológico de Cuyo. Figura 128: Inferior: Vista de los dos cuyeros superpuestos identificados en la unidad 12 del sitio de Cuyo. Figura 129: Vista panorámica del sitio arqueológico de Cuyo, valle medio del río Chancay.**

### **9.1.2 Evidencias de cuy en el sitio de Andoma**

Otro asentamiento que ha sido investigado a inicios del presente siglo es Andoma, ubicado en el valle bajo del río Chancay, en la margen derecha, distrito de Huaral. Se ubica en la ladera baja del cerro Andoma, una de las estribaciones aisladas en el valle, frente a los imponentes cerros de Sacachispa y Huando. El cerro de Andoma tiene una altitud de 20 metros aproximadamente, con respecto al fondo del valle y al poblado actual de Huando. Las estructuras arquitectónicas son de planta rectangular y cuadrangular y se hallan dispuestas de manera extendida por toda la falda del cerro, rodeando el mismo. Andoma es un sitio de regulares dimensiones, 5 Has. Aprox., aparentemente con sectores de vivienda, administrativos y residenciales. Por sus características espaciales, funcionales y constructivas lo hemos dividido en tres sectores (van Dalen; 2013b):

1. Sector "A": Se encuentra ubicado en el lado Norte del cerro, conformado por un conjunto de recintos de planta rectangular, con orientación hacia el Norte (valle). En total se trata de 14 estructuras arquitectónicas asociadas entre sí. La técnica constructiva de estas estructuras es uniforme, a base de piedras canteadas simples unidas con argamasa de barro, con muros que llegan a tener hasta 1.80 metros de altitud y 0.60 a 0.80 metros de ancho. Las piedras utilizadas en la construcción son pequeñas y medianas, de forma irregular. La cerámica

que se observa en la superficie es Chancay de los tipos Negro sobre Blanco, Lauri Impreso y doméstico sin decoración.

2. Sector “B”: Se encuentra ubicado en el lado Nor Oeste del cerro Andoma, conformado por un conjunto residencial, con construcciones a base de piedras canteadas y adobes, de delicado acabado superficial, rodeados de muros a base de tapiales contruidos en la técnica de paños murarios, de hasta 3 metros de altitud. El interior presenta recintos medianamente huaqueados y muros muy dañados. Se aprecia cerámica en superficie de naturaleza doméstica. Alrededor de este conjunto se aprecian construcciones asociadas, pero con muros más rústicos, a base de piedra simple unida con argamasa. Los recintos internos se encuentran interconectados entre sí. Presenta en total 16 estructuras o unidades arquitectónicas.

3. Sector “C”: Ubicado en el extremo Sur y Oeste del sitio. Está conformado por estructuras de planta rectangular y cuadrangular. Presenta un total de 20 unidades arquitectónicas. Este al igual que el sector “A” son los que se encuentran en mal estado de conservación.

El proceso de investigación realizado en el sitio de Andoma nos ha permitido identificar hasta cinco periodos de ocupación, los cuales son los siguientes:

1.- PRIMER PERIODO DE OCUPACIÓN: Corresponde a una ocupación Formativa identificada en el lado Norte del sector “B”, conformado por

edificaciones de muros gruesos, a base de piedras labradas, y de considerable altitud.

2.- SEGUNDO PERIODO DE OCUPACIÓN: Corresponde a una ocupación de los momentos iniciales de la Cultura Chancay.

3.- TERCER PERIODO DE OCUPACIÓN: Correspondiente propiamente a la cultura Chancay y su estilo característico (con sus respectivos tipos).

4.- CUARTO PERIODO DE OCUPACIÓN: Corresponde al Horizonte Tardío, periodo Tahuantinsuyo.

5.- QUINTO PERIODO DE OCUPACIÓN: Correspondiente a una ocupación moderna, periodo Republicano.

Ha sido posible identificar en los tres sectores evidencias de la ocupación Chancay, en lo que corresponde a los periodos 2 y 3. Los sectores A y C presentan una ocupación doméstica caracterizada por estructuras de planta rectangular o cuadrangular, con muros edificados a base de piedras canteadas simples, unidos con una capa de barro, conformando muros simples o dobles.

La estrategia constructiva Chancay en Andoma, supone la previa elaboración de terrazas simples y continuas, sobre las cuales se han edificado los recintos, constituyéndose recintos complejos de dos o más compartimientos. Los muros que se constituyen en la base de los mismos emergen desde los

muros de contención de las terrazas, edificándose posteriormente muros perpendiculares de división de áreas domésticas diferentes.

Los sectores “A” y “C” presentan características arquitectónicas similares, con estructuras de planta rectangular y cuadrangular, dispuestos -como ya se señaló- en dos o más compartimientos ubicados sobre diferentes terrazas verticales, según el escalonamiento de las mismas. Los muros están edificados a base de piedras canteadas simples, con las caras planas dispuestas hacia el paramento interno y externo. En otros casos algunos muros solo presentan paramento interno, ya que, al mismo tiempo de cumplir la función de muro del recinto, también cumplen la función de muro de contención de las terrazas. Una considerable cantidad de estructuras presentan pequeñas banquetas, ubicadas en algunos casos (por lo general en el Sector “A”) hacia el ala izquierda, en la menor longitud del recinto, mientras en otros en la parte superior interna de los recintos (por lo general en el sector “C”). El sistema constructivo de las banquetas es a base de piedras canteadas irregulares de 0.20 m a 0.25 m, con presencia de mortero, las mismas que están colocadas en forma horizontal disponiendo su cara plana hacia la cabecera para darle un mejor acabado. Estas banquetas están construidas sobre la roca madre y adosadas a los muros.

La unidad de excavación 20, de 10 metros (este – oeste) por 7 metros (norte – sur), está ubicado en el sector C, abarca la parte interna de dos recintos, los cuales han sido divididos en subunidad I (oeste) y subunidad II (este). En la capa A (subunidad I) se identificó el contexto 1, conformado por un cuy envuelto en un textil, que se halló debajo del basamento del muro N° 01 a una altura de

1.10 m. de la cota inicial. El cuerpo estaba cubierto casi en su totalidad, solo se pudo apreciar restos óseos con pelos de color amarillento entre el textil que lo cubre. El textil no presenta iconografía, es de color beige llano. No se halló otros elementos asociados, solo está asociado al basamento del muro N° 01, a manera de una ofrenda o pago preconstructivo. Entre la tierra suelta hallada junto al contexto 1 se identificó los restos de otro cuy, conformado por los siguientes huesos: una mandíbula, una vértebra y una escápula.

La unidad 24 se ubica al suroeste de la unidad 20, también en el sector C. Por su complejidad espacial, emplazada sobre varios recintos, los cuales no eran visibles en superficie, fue dividido en varias subunidades. En la subunidad IV, capa B, se identificó un espacio definido como “cuyero”, en un área de casi 4 metros de largo por 2.10 metros de ancho, delimitado por delgados muros de piedras canteadas, de 0.30 metros de altura en promedio, con abundantes restos de cuyes al interior. En un espacio contiguo se halló también coprolitos de cuyes; mientras que en la capa A del espacio II en la subunidad I se halló huesos de cuy.

La unidad 26 está ubicada en el sector C, de 7.50 metros (norte – sur) por 5.50 metros (este – oeste). En la capa A se encontró el Hallazgo 1, ubicado a la altura del basamento del muro 2, a 0.60 metros en el interior de la capa “A”, asociado directamente al piso 1, por hallarse encima de este, en la parte externa del mismo (lado oeste). Está conformado por un cuy dispuesto en posición horizontal extendido, con un largo de 0.33 m., un ancho 0.07 m. y un grosor de 0.04 m.



En la unidad 3, ubicado en el sector A, al interior de un espacio cerrado de planta rectangular que cumplió la función de depósito de maíz, también se encontraron coprolitos de cuy.

En la unidad 13, hacia el sur del sector B, al interior de un recinto residencial de planta rectangular, edificado a base de tapiales, se reportó en la capa C restos óseos y coprolitos de cuy, entremezclados con la tierra de la capa de 0.07 metros de grosor.

En la unidad 8 del sector B, se halló al interior de la capa A (subunidad II), parte de los restos óseos de un cuy joven, conformado por una mandíbula izquierda completa, de color blanquecina, la cual fue consumida como parte de la dieta de la población local. En asociación a esta mandíbula se halló los cuerpos disecados de dos ratones silvestres completos (ukush). En esta misma capa, cerca del muro 2, se halló los restos de otros dos cuyes (un joven y un adulto), hallándose: un maxilar superior, dos mandíbulas (izquierda y derecha), una pelvis derecha, 2 fémures izquierdos y un fémur derecho; también asociados a cuatro roedores pequeños conocidos como “ukush” (*Phyllotis pictus*), también disecados y colocados a modo de ofrendas.

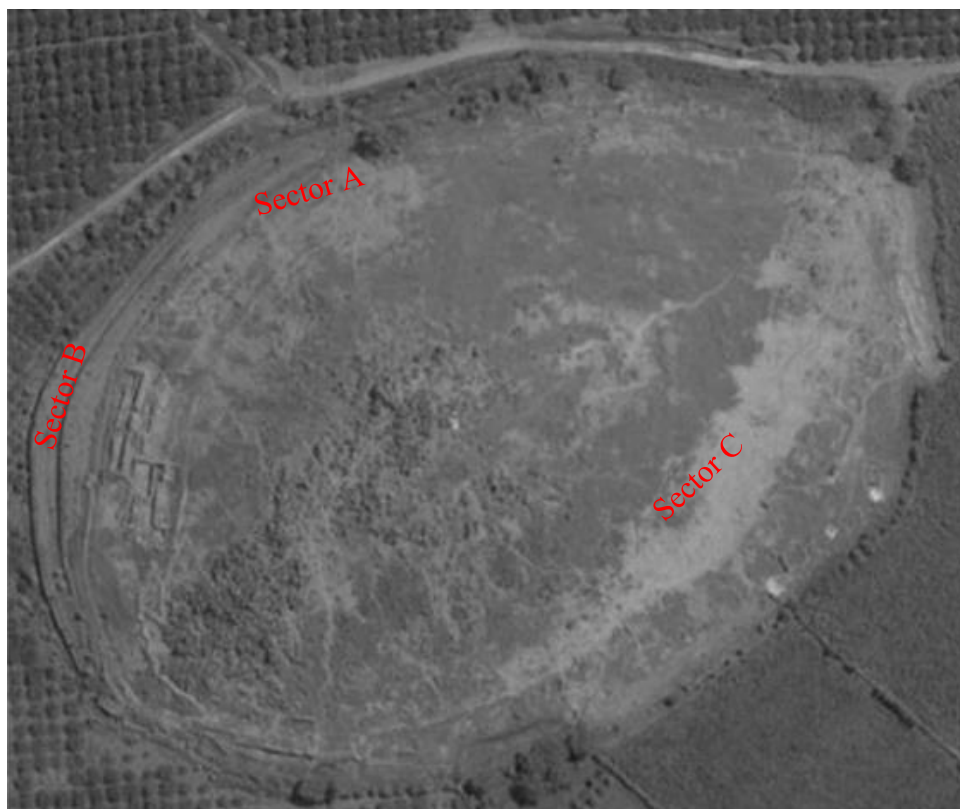
En la unidad 10, también en el sector B, se halló en la capa A y debajo del piso, una mandíbula derecha con los dientes completos de un cuy, consumido como parte de la dieta diaria, pero colocado debajo del piso de gran grosor a modo de ofrenda, pues se halló junto a los restos óseos de una alpaca joven. En

medio de un basural al final de un pasadizo (capa C) se halló también el hueso fémur de un cuy quemado, al parecer preparado en una pachamanca.

Los cuyes hallados en las excavaciones de Andoma han sido hallados en menor porcentaje en relación a los restos de camélidos y perros. Las partes de cuyes recuperadas de las excavaciones han sido principalmente el cráneo y la mandíbula, partes no comestibles. Cabe resaltar, el hallazgo de un cuy enfardelado y otros restos hallados debajo de muros y pisos, lo que evidencia que la gente Chancay que vivió en Andoma, estaban utilizándolos como elemento central de ritual y a modo de ofrendas o “pagos” preconstructivos, algunos de estos ofrendados enteros y otros cuando ya fueron consumidos, es decir solo sus huesos. La mayor presencia de restos de cuyes procede de los sectores B y C.



**Figura 130 (izquierda): Vista del cuy disecado hallado en la unidad 26 de Andoma a modo de “pago” u ofrenda. Figura 131 (derecha): restos disecados de un ukush, hallado en la unidad 8 junto a restos de cuyes.**



**Figura 132: Vista de foto satelital del sitio de Andoma, Huando, con sus sectores conformantes. Google earth.**

### **9.1.3 Evidencias de cuy en el sitio de Sacachispa**

Frente al sitio arqueológico de Andoma (500 metros) se encuentra el cementerio Chancay de Sacachispa, conformado por numerosas estructuras funerarias simples cavadas sobre el suelo natural de una pequeña quebrada. Este cementerio ha sido invadido por un asentamiento humano (Santísima Cruz de Sacachispa) a inicios del presente siglo. Por ello, los años 2006 y 2014 realizamos excavaciones restringidas al interior de este cementerio a fin de conocer las características de estos contextos funerarios. Como resultado, se logró identificar que estos contextos contenían estructuras funerarias simples (sin arquitectura), de planta cuadrangular u ovalada, de hasta 3.20 metros de profundidad, con los individuos colocados al fondo de la estructura en posición

extendida o fetal flexionada. Entre las asociaciones se han encontrado restos de numerosos materiales culturales: vasijas cerámicas, textiles, restos botánicos, restos de animales, implementos laborales agrícolas y textiles, restos malacológicos, artefactos de hueso, entre otros.

Las excavaciones realizadas en la temporada 2014 reportaron el hallazgo de restos de cuy, como parte de las ofrendas que acompañaban a los contextos funerarios de Sacachispa. Así, en la unidad 8 se recuperó una mandíbula de cuy asociado a restos disturbados de un individuo femenino de unos 40 años y un niño de 2.5 años de edad, así como los restos incompletos de otros cuatro individuos. De igual manera, en la unidad 20 se recuperó pelos de cuy mezclados con pelos humanos y restos botánicos procedentes de otra tumba disturbada. En la primera temporada de investigación en sacachispa del 2006 también se recuperaron restos de cuyes en óseos y pelaje.

#### **9.1.4 Evidencias de cuy en el sitio de Macatón**

Otra área funeraria de la cultura Chancay de gran importancia que ha sido investigado es el sitio de Macatón. Es otro extenso asentamiento, hoy destruido en un 90 %, con arquitectura a base de adobes y tapiales dispuestos ortogonalmente, con presencia de grafitis y pinturas murales en los muros de tapial. Presenta también áreas de cementerio. Por encima de este sitio, en la cima del cerro Macatón se aprecia una estructura, el cual habría pertenecido al “apu Macatón”, paqarina principal del poblador chancayano. En base a la evidencia material que aún existe en el sitio, y la revisión de las fotografías

aéreas de 1982 y la de 1945, podemos definir la división del sitio en los siguientes sectores (van Dalen; 2013b):

Sector “A”: Se ubica en el extremo norte de la estribación de Cerro Macatón (conformado por el Cerro Macatón y las pampas bajas ubicadas a sus faldas), limitando con los terrenos agrícolas. Este sector ha sido reducido a su mínima expresión por haber sido encerrado por la invasión de Asentamientos Humanos como El Ángel y La Florida. Se trata de una extensa área funeraria de constante ocupación desde el Horizonte Medio hasta el Horizonte Tardío, sobre el cual, a finales del Intermedio Tardío y Horizonte Tardío, se edificaron recintos rectangulares a base de tapiales, algunos de forma trapezoidal. Este sector tiene cerca de 150 recintos, algunos interconectados conformando conjuntos residenciales, administrativos y artesanales.

Sector “B”: Este sector se encuentra ubicado hacia el suroeste del sector A y abarca casi la quinta parte de la extensión del anterior. Está conformado por un área funeraria (se puede pensar que es la extensión de la anterior), la cual se extiende hasta los primeros taludes que se elevan hacia los cerros bajos de arena de Macatón. Gran parte de este sector ha desaparecido por la invasión del centro poblado El Ángel y el avance de los terrenos agrícolas circundantes. Se aprecia en la superficie actual numerosos hoyos de huaqueo, con abundante material cultural regado en superficie. No presenta edificaciones, salvo algunos muros de adobe que conformaban cámaras funerarias Chancay.

Sector “C”: Se ubica en la quebrada ubicada en el lado posterior al sector “A”, quebrada pequeña en la cual hoy se emplaza el Asentamiento Humano Nuevo Huaral. Es un sector pequeño, conformado por un área funeraria simple, en la cual los contextos funerarios se depositan en el interior de pequeñas matrices o fosas cavadas en el terreno cascajoso. Este sector se ubica en la parte alta de la mencionada quebrada.

El año 2009 se realizaron excavaciones en el sitio con el objetivo de definir las características de los contextos funerarios y su asociación con la arquitectura superficial. En dichas excavaciones también se recuperaron restos de cuyes, lo que indica que también en Macatón, el cuy era un animal de gran importancia doméstica y ceremonial.

En la unidad de excavación 1, se halló el contexto 6, por debajo del nivel de los muros de tapiales y debajo del muro 1, en la capa C, a 2.60 metros de profundidad de la superficie y debajo de tres pisos. El contexto comprende cinco ceramios alineados de manera consecutiva y orientados al norte, los dos primeros son cantaros de tamaño grande con decoración (estilo Chancay). Sobre estos dos cantaros en la boca de cada uno de ellos se encontraban dos cuencos pequeños con decoración de bandas negras por debajo del labio, estos colocados adrede como una tapa de boca de los cantaros. La última vasija es una olla sin decoración con muestras de haber sido usada, ya que se encontró muestras de hollín en la cara exterior; lo mas resaltante, es que dentro de la olla se encontró material orgánico animal, perteneciente a un cuy disecado, el cual se encuentra en buen estado de conservación.

Continuando con la excavación, en la misma unidad 1 de Macatón, por debajo del contexto 6, a 2.90 metros de profundidad desde la cota en la capa D, se halló el contexto 8. El contexto comprende seis vasijas completas y algunos fragmentos rotos de estilo Chancay, asociados a restos óseos animales. El contexto se encuentra alineado hacia el norte de forma consecutiva. La primera vasija es un cántaro grande de estilo Chancay sin decoración (posiblemente de uso domestico), en cuyo interior se halló huesos y pelaje de cuy; y sobre este cántaro, a modo de tapa, se encontraba un plato extendido, el cual contenía en su interior el cráneo pequeño de un cánido con residuos de su pelaje. La segunda vasija, también un cántaro, de grandes dimensiones, posee decoración Negro sobre Blanco, y de igual manera en su boca se halló un cuenco Negro sobre blanco. Junto a este segundo cántaro, al sur, hay una olla de cuello corto y cubierta de hollín, de tamaño mediano y sin decoración, en cuyo interior se halló pescado seco (anchoveta). Sobre esta olla se encontró un cuenco pequeño decorado Negro sobre Blanco con motivos geométricos y en zigzag.



**Figuras 133 y 134: vista de vasijas que formaban parte de ofrendas de Macatón conteniendo restos de cuyes en su interior.**

Entre los años 2018 y 2019 se realizó una segunda temporada de investigaciones con excavaciones, realizando la excavación de unidades de mayores dimensiones en el sector A (se excavaron 16 unidades de hasta 10x10 metros), las mismas que permitieron identificar y caracterizar numerosos contextos funerarios con sus profundas tumbas de planta cuadrangular conteniendo en su interior los restos de numerosos individuos y entre los materiales asociados, a numerosos cuyes que formaban parte de las ofrendas.

La unidad 1 de 8x8 se emplazó en el extremo meridional del sector, cerca a la trocha carrozable que corta al sitio en dos partes, al interior de un área circundada por muros de tapiales medianamente enterrados por arena. Al excavar hasta la capa B, se halló el contexto funerario con fardo 1, hallado a una profundidad de 2.30 metros desde la superficie, dentro de una matriz con un ancho de 0.42 metros y un alto de 0.55 metros, hallándose al individuo al interior de un fardo en posición vertical, orientado de Oeste a Este, correspondiendo a un menor de entre 8 y 10 años de edad (sexo indeterminado), cubierto con un textil blanco en pésimo estado de conservación, cubriendo todo el fardo a excepción de la cabeza, la cual se hallaba cubierta por una malla de cabello humano entretejida entre sí. En los lados del fardo se hallaron las clásicas cruces entretejidas de forma romboide comunes en entierros Chancay; mientras que hacia el lado Noreste (junto y frente al fardo) se encontraron asociadas una vasija con forma de cántaro de engobe crema y un pequeño plato, el cual se encontraba tapando la boca del cántaro que contenía en su interior los restos óseos de dos cuyes que formaban parte de las ofrendas funerarias.

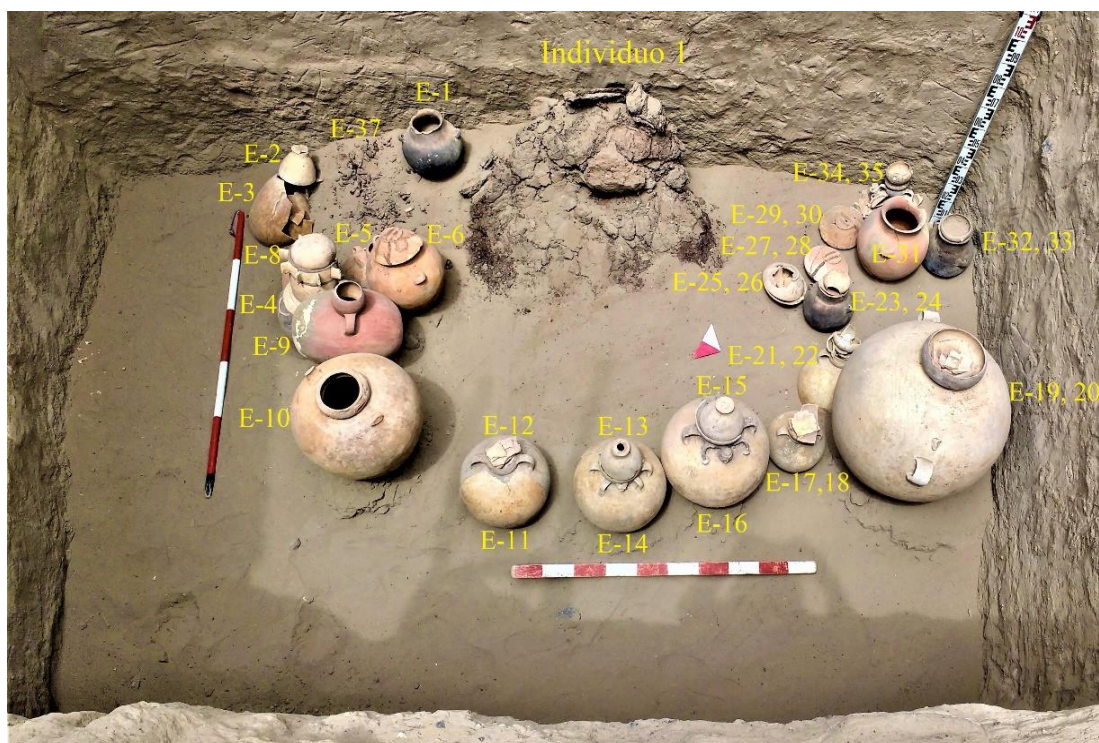




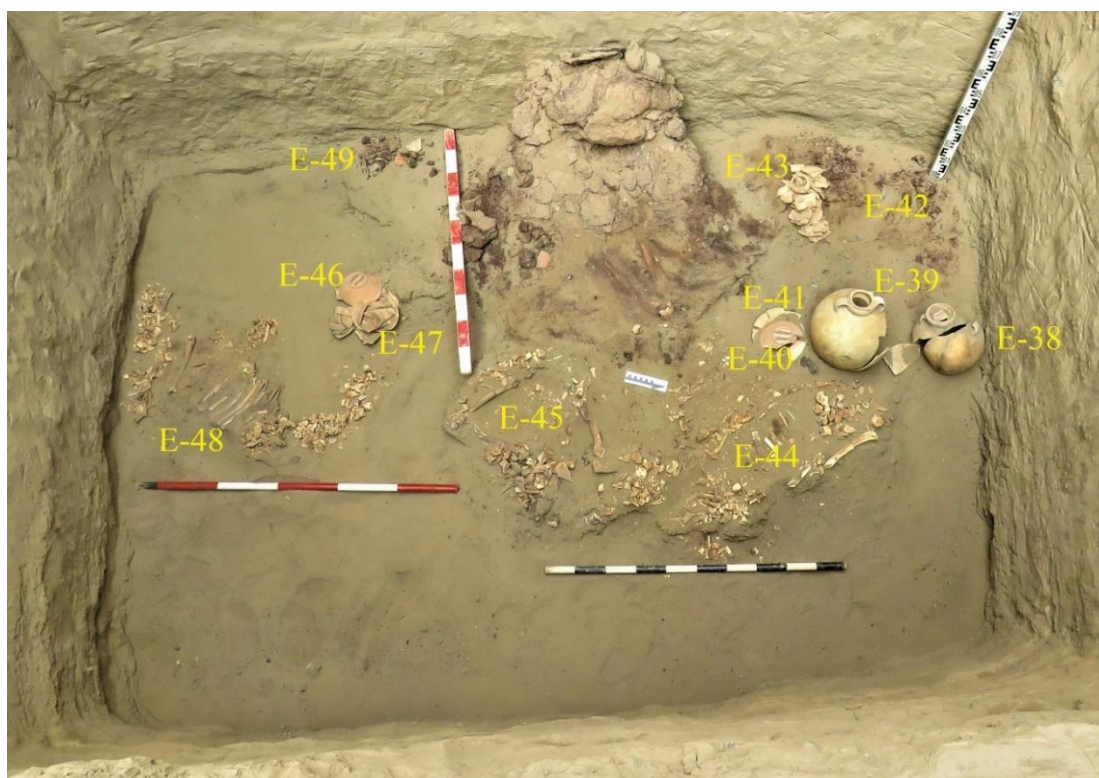
**Figuras 135, 136 y 137: Izquierda: vista del contexto funerario 1 conformado por su estructura funeraria (matriz), el individuo al interior de fardo y sus materiales asociados. Centro: fardo del contexto funerario 1. Derecha: vista de la vasija que contenía en su interior los restos óseos de dos cuyes.**

La unidad de excavación 3, de 8x8 metros, emplazada al interior de un recinto rectangular con muros de tapiales (muy similar al patrón de una kallanka), se identificó en su lado Norte debajo del piso (que se hallaba roto), una estructura funeraria de planta cuadrangular de grandes dimensiones, conteniendo en su interior diversos eventos de enterramiento de individuos múltiples. Uno de estos es el contexto funerario 8, ubicado a -5.99 metros de profundidad, conformado por el individuo colocado al interior de un fardo y asociado a vasijas y concentraciones de materiales bioarqueológicos. El elemento 30 es un plato de estilo Chancay conteniendo en su interior la ofrenda de un cuy de mediano tamaño, estando tapado por otro plato colocado invertido (elemento 29); mientras que el elemento 37 está conformado por una acumulación libre de maní entremezclado con tusas de maíz y restos óseos de cuy. El elemento 42 (ubicado a 0.40 metros al Norte del fardo, junto a los perfiles Norte y Oeste de la estructura funeraria), está conformado por restos botánicos (tusas de maíz y cáscaras de maní) entremezclados con restos óseos de cuy. Por su parte, el elemento 47 está conformado por un plato de estilo Chancay del tipo Negro sobre Blanco

fragmentado, el cual contenía los restos de un cuy; estando tapado por un plato invertido (elemento 46).



**Figura 138: vista del contexto funerario 8 asociado en su primer nivel a los elementos 30 y 37, conteniendo restos de cuyes.**



**Figura 139: vista del contexto funerario 8 asociado en su segundo nivel a los elementos 42 y 47, conteniendo restos de cuyes.**

En la unidad de excavación 5, de 6x6 metros se halló también una estructura funeraria de planta rectangular (3.53 metros de sur a norte por 1.55 metros de este a oeste), hallándose al interior y en asociación al contexto funerario 2, un cráneo de cuy adulto.

De igual forma, al interior de la unidad 10 (de 6x6 metros) conformada por tres recintos funerarios con muros de tapiales, se halló el contexto funerario 2 (interior del espacio arquitectónico 1), conformado por el entierro de tres individuos dispuestos en dos niveles al interior de una matriz (los individuos 1 y 3 en el nivel 1 y el individuo 2 en el segundo nivel inferior). Entre los materiales asociados (elementos) a los dos individuos del primer nivel figuran: cuatro vasijas antropomorfas conocidas como “chinas”, un plato, dos cántaros llanos, un cántaro con engobe crema (elemento 6) conteniendo en su interior un cuy con pelaje y sal y cubierto con dos platos invertidos. Así mismo se halló el elemento 9, hallado a una profundidad de -1.92 metros, conformado por un plato sin decoración hallado hacia el lado oeste del Individuo 2 (a una distancia de 0.46 metros), contiendo los restos óseos de un cuy, gramínea seca y maíz; tapado por otro plato invertido. Estos contextos funerarios están asociados a una huanca que está orientada a la cima del apu Macatón, estando las vasijas orientadas entre los individuos y la huanca.





**Figuras 140 y 141: Izquierda: cráneo de cuy hallado al interior de la unidad 5. Derecha: vista del contexto funerario 2, con los materiales asociados, dos de estos (señalados por la flecha naranja) contienen restos de cuyes.**

El contexto funerario 3 de la misma unidad 10 está ubicado al interior de una matriz de planta cuadrangular (de 1.90 metros en eje Este – Oeste por 2.80 metros en el eje Norte – Sur), presentando al interior dos individuos; el primero se trata de un cuerpo enfardelado en posición sedente extendido, se orienta de oeste a este y se halla intacto, ubicado a una distancia de 1.60 metros del muro 5 y a 1.40 metros de distancia del muro 2. El fardo de este individuo 1 presenta una falsa cabeza, en buen estado de conservación del tejido (color beige con franjas de color marrón). Presenta variados materiales asociados, entre estos: el elemento 1, conformado por un plato, en regular estado de conservación (fragmentado), hallado hacia el este del individuo (a una distancia de 0.13 metros), conteniendo en su interior tusas de maíz y restos óseos de cuy, todo tapado por un plato invertido; el elemento 2, se compone de un plato de engobe crema en buen estado de conservación, hallado al este del individuo (a una distancia de 0.15 metros), contiendo en su interior restos de maíz y restos óseos de cuy, también cubierto por un plato invertido; mientras que el elemento 3, corresponde a otro plato en regular estado, también dispuesto al este del individuo (a 0.17 metros), conteniendo al igual que los anteriores restos de maíz

y restos óseos de cuy; además hay otras diez vasijas conteniendo restos botánicos (principalmente maíz).



**Figuras 142 y 143: Izquierda: vista panorámica del contexto funerario 3 de la unidad 10 de Macatón, temporada 2018-2019. Derecha: Vista en detalle de los materiales asociados, tres de ellos contienen en su interior restos de cuyes.**

En la unidad 17 (de 6x6 metros), se halló en la capa D el contexto funerario 4, hallado a casi 2 metros de profundidad, conformado por un fardo de falsa cabeza, relleno con hojas de paca y algodón (colores pardo, blanco y marrón), conteniendo en las partes laterales ramas de carrizo decoradas con hilos rojos y cremas. Asociado al fardo se encontró una vasija llena de semillas; así como una especie de estandarte multicolores; mientras que en la base externa del fardo se halló otras cuatro vasijas, una de ellas contenía al interior los restos de un cuy.



**Figura 144: vasija asociada al contexto funerario 4 de la unidad 17, conteniendo en su interior los restos de un cuy.**

Las evidencias de cuyes halladas en los contextos funerarios de la cultura Chancay en Macatón, está reflejando la importancia de este animal en la dieta cotidiana de esta población. Estos animales fueron criados en los mismos recintos o en los alrededores. Así como fueron consumidos en sabrosos potajes en vida, fueron colocados como parte de ofrendas a los muertos, al interior de cántaros, ollas y platos; esto a fin de saciar el hambre de los muertos o para el “convide” a las divinidades en el paso al mundo de los muertos o a los seres que se iban encontrando en el largo camino de los muertos o “ayañan”. Al interior de los fardos se encontró durante el proceso del desenfardelamiento, restos de cuyes, aparentemente colocados durante el velorio y entierro del individuo (como

en el caso del hallazgo de 6 cráneos de cuy en el interior de un fardo durante la temporada 2018-2019).

### **9.1.5 Evidencias de cuy en el sitio de Castillo de Pasamayo**

Otro importante y peculiar asentamiento de la cultura Chancay en el valle del mismo nombre es el Castillo de Pasamayo, el cual fue investigado en las temporadas 2011 (van Dalen; 2012) y 2013. Se encuentra ubicado en el extremo meridional del valle Chancay, sobre una estribación aislada. En base a las características de la disposición de los elementos arquitectónicos y los materiales observables en superficie, hemos procedido a sectorizar el sitio en tres sectores:

1.- Sector “A”: Este sector se ubica en la cima del cerro y laderas medias. Se encuentra rodeado por tres murallas. En la parte superior del cerro, está la muralla 3 a su vez circundada por la Muralla N° 2, la cual también da la vuelta por toda la extensión del cerro. Las murallas se encuentran en buen estado de conservación, llegando a tener hasta 3 m de altura, edificadas a base de piedras canteadas unidas entre sí con argamasa de barro. La parte superior se encuentra encerrada por la tercera muralla, a la cual se superpone un muro perimétrico que ocupa la mitad septentrional de la cima, que encierra al conjunto superior. Por su parte en el lado meridional de la cima hay un espacio a modo de patio de planta irregular y 36,20 m de largo (eje este-oeste, al nivel del vano de acceso al conjunto superior y el vano de acceso a la muralla 3), por 23,70 m de ancho (eje este-oeste). Hacia el flanco suroeste del cerro desciende desde la cima hasta su

base un afloramiento rocoso, el cual se constituyó en la cantera desde donde se obtenía las piedras para construcción, notándose tanto los cortes como los bloques líticos obtenidos por percusión, algunos de ellos dispersos por encima de la muralla 2.

El conjunto superior: Se encuentra delimitado por el muro perimétrico, de piedras canteadas, con un adosamiento en la parte interna de una banqueta de adobes paralelepípedos e irregulares, de 0,25 m de ancho y un largo total de 172,78 m lineales. Ocupa la mitad septentrional de la cima del cerro. Es de forma irregular, de 50,82 m de largo (eje norte-sur) por 33,70 m de ancho (eje este-oeste). El acceso es por el lado suroeste y es mediante un pasadizo en “L” (luego de ingresar en dirección este por 6,10 m cambia de dirección al norte en un tramo de 8,90 m de largo), de 2,80 m de ancho, delimitado por muros de 1,40 m de alto, en mal estado de conservación. Estos muros son de características similares a los de las murallas, y son los mismos muros perimétricos que se prolongan hacia el interior del conjunto superior. El vano de acceso presenta una rampa.

2.- Sector “B”: Ubicado en la parte baja, lado septentrional del cerro, en una pequeña quebrada que desciende desde el cerro hacia los terrenos agrícolas. Se ubica al interior de la muralla 1 y se caracteriza por ser un área funeraria, con un recinto de planta rectangular con muros edificados con tapiales. Se observa en superficie abundante osamenta humana, así como fragmentería cerámica de pasta roja llana, estilo Chancay en su tipo Negro sobre Blanco y base crema, así como el estilo Lauri Impreso; textiles llanos 2x2 color marrón y restos vegetales



(maní, paca, algodón, maíz). En una prospección del año 2006 se observó una vasija completa de estilo Teatino, olla de cuello mediano. El recinto asociado se ubica inmediatamente al este del área funeraria, sobre una pequeña elevación, es de planta rectangular, muy destruido, con muros edificados a base de tapiales con la técnica de los paños murarios. El recinto tiene 4.50 metros de ancho por 8,75 m de largo, con muros de hasta un metro de alto (han colapsado).

3.- Sector "C": Se ubica en el extremo noroeste del cerro, en la parte baja del cerro, en la parte interna de la Muralla 1, conformado por un recinto de planta rectangular, con muros de tapiales de filiación Chancay. El recinto se emplaza sobre un afloramiento rocoso.

Existen en los valles de Chancay y Huaura cerca de treinta sitios arqueológicos, de características similares al Castillo de Pasamayo, ubicados en la cima de elevados cerros y con hasta tres sistemas de murallas, como Cerro Colorado, Las Viñas, entre otros (Krzanowski; 2014).

Las investigaciones desarrolladas el año 2011 en el Castillo de Pasamayo permitió identificar al interior de las unidades excavadas, restos de cuy. Por ejemplo, la unidad de excavación 7 se emplazó en el extremo oriental del conjunto superior, junto al muro perimétrico, el cual contenía en la interfaz entre la capa superficial y la capa A, coprolitos de cuy en poca densidad. Por su parte, la unidad de excavación 8 se realizó en medio del sector B o área funeraria, la cual presentaba a 0.75 metros de profundidad un piso (capa C), la cual presentaba encima restos de coprolitos y restos óseos de cuy. Por su parte en

la temporada 2013, que realizamos en codirección con el arqueólogo polaco Dr. Andrzej Krzanowski, en el Castillo de Pasamayo, se recuperó también restos de cuyes. Por ejemplo, en la capa A de la unidad 14 se recuperó un fémur izquierdo fracturado en la epífisis proximal, chancado y cocido. Lo mismo en la capa A de la unidad 10 se recuperó dos fémures completos de un cuy tierno y de un cuy adulto.



**Figura 145: Vista de la foto satelital del sitio arqueológico Castillo de Pasamayo, con sus sectores conformantes. Google earth.**

#### **9.1.6 Evidencias de cuy en el Puerto de Chancay**

Para el Puerto de Chancay, las excavaciones arqueológicas realizadas por Juan Murro, Vicente Cortez y José Hudtwalcker en la última década del siglo pasado, permitieron recuperar restos de cuyes en contextos arqueológicos de la

cultura Chancay. El contexto funerario 22 (Murro, Cortez y Hudtwalcker; 1997: 261 - 262) está conformado por un pozo de planta cuadrangular de dos metros por lado y de 4.60 metros de profundidad, con descanso o banqueta hacia el lado noroeste a 3.70 metros de profundidad. El fardo estaba colocado al fondo de la estructura funeraria contenía los restos de seis individuos (un adulto, tres subadultos y dos niños), colocados en paquetes separados al interior del fardo. El contexto contaba con 120 ofrendas cerámicas. Al pie del fardo se halló un costurero con implementos textiles junto a figurinas cerámicas y vasijas. Por encima de este nivel de ofrendas, junto al fardo, había otro conformado por dos ollas tapadas con platos (similar a lo observado en Macatón y descrito líneas arriba), conteniendo al interior restos de alimentos elaborados con productos marinos (cangrejos) y restos de camélidos. Hacia la parte delantera del fardo se halló otras vasijas y platos conteniendo alimentos elaborados a base de cuyes.

Wendell C. Bennet y Junius Bird (1949: 142) reportaron haber registrado en el valle bajo del río Chancay, una vasija escultórica Chancay con la representación de un cuy.

### **9.1.7 Evidencias de cuy en el complejo de Lumbrá**

Las investigaciones realizadas en tres temporadas de excavaciones en el complejo arqueológico de Lumbrá, en el valle medio del río Chancay, permitieron recuperar numerosos restos de cuyes. El Complejo Arqueológico de Lumbrá se ubica en el lugar donde la quebrada de Lumbrá se une al valle medio del río Chancay, por su margen derecha, sobre una terraza aluvial de grandes

dimensiones. El complejo arqueológico de Lumbra es de grandes dimensiones (van Dalen; 2009, 2011d, 2012c: 285, 2014c, 2016b) que consta de recintos domésticos, estructuras público– administrativas, grandes canchones (Cancha Tahuantinsuyo), depósitos, cementerios, aterrazamientos para funciones agrícolas, canales de riego y un complejo sistema defensivo. El material constructivo es casi siempre la piedra canteada (con argamasa) y tapiales, lo que evidencia una ocupación en los periodos Chancay e Inca.

Se ha identificado un total de 8 sectores conformantes del complejo arqueológico de Lumbra, Sector A: ubicado en la parte baja de la quebrada, en el lado sur del complejo. Está conformado por un sector de función doméstica, ubicado junto a la carretera Huaral-Acos; Sector B: conformado por el sector político administrativo, ubicado inmediatamente al norte del sector A, al otro lado de la carretera; Sector C: conformado por un conjunto de terrazas de función agrícola, ubicadas hacia el norte del Sector B, en medio de la quebrada de Lumbra; Sector D: conformado por un conjunto doméstico ubicado en el lado norte del complejo, en la margen derecha de la quebrada de Lumbra, justo en el cono de deyección, sobre una pequeña terraza aluvial, circundado por un muro perimétrico que encierra en su interior los recintos de planta cuadrangular y rectangular; Sector E: ubicado en la parte superior del cerro oriental de la parte media de la quebrada, conformado por un conjunto de recintos de planta cuadrangular amplios, de función residencial, de arquitectura más especializada que las edificaciones de los sectores A, D y F; Sector F: emplazado sobre la cima central del cerro, a su vez subdividido en dos subsectores, uno primero ubicado en el lado sur, en una pequeña abra, conformado por un recinto circular de 7.40

m de diámetro, con fines de depósito; y el segundo subsector ubicado en el lado meridional, conformado por un conjunto de 125 recintos cuadrangulares pequeños, muy destruidos, con muros edificados a base de cantos rodados medianos y pequeños; Sector G: ubicado en toda la cima del cerro oriental de la quebrada, conformado por numerosas construcciones de diferentes funciones; y Sector H: conformado por un conjunto de terrazas consecutivas emplazadas en la ladera occidental del cerro Lumbrá.

El sector B se encuentra ubicado en la parte baja del complejo, inmediatamente al norte del sector A, al otro lado de la carretera. Está conformado por un conjunto de estructuras de función político-administrativo y ceremonial, que se constituiría en el área nuclear del asentamiento, con evidencias de constantes remodelaciones en el Intermedio Tardío y en el Horizonte Tardío. Este sector se empezó a edificar desde el Horizonte Medio con la introducción de estructuras funerarias pequeñas, de sección semisubterránea, de planta en “D”, ovaladas y cuadrangulares, edificadas a base de cantos rodados medianos. Entre las estructuras del Intermedio Tardío destaca una plataforma elevada de planta cuadrangular, posiblemente con rampa frontal (aún no definida, pero inferimos que lo tenga por el patrón de estas estructuras en el valle), con muros de contención a base de piedras canteadas, cantos rodados y adobes, de 3 metros de altura (sin contar las estructuras superpuestas del Horizonte Tardío). Alrededor de este edificio se aprecian recintos amplios de planta cuadrangular y rectangular edificados a base de cantos rodados y piedras canteadas unidas con argamasa.

En el extremo Oriental del sector, cuyo límite natural es el acantilado del cauce de la quebrada de 8 y 10 metros de profundidad, en cuyo borde pasa la primera muralla perimétrica, se encuentran un conjunto de habitáculos, de función no definida, y entre estos existen dos cúpulas medianas, piedras con numerosos orificios con posibles fines astronómicos. La de mayores dimensiones presenta más de 30 orificios circulares de hasta 1 cm. de profundidad.

Durante el Horizonte Tardío, con la llegada del Tawantinsuyu al valle, se nota una gran variación en la organización espacial del sector. La plataforma elevada y los recintos aledaños, fueron encerrados en un gran cuadrilátero de planta cuadrangular, con muros perimétricos hechos a base de tapias, mediante la técnica de paños murarios. Las edificaciones ubicadas hacia el oeste del cuadrilátero fueron desmanteladas a fin de conformar una extensa plaza cuadrangular, asociada a dos Kanchas contiguas hacia el lado norte y un pequeño Ushnu hacia el lado sur. Existió otra plataforma similar hacia el lado norte delante de las dos Kanchas, pero hoy se encuentra destruido.

El año 2008 se realizó una primera temporada de excavaciones en este asentamiento. La unidad 9 se emplazó en el lado oriental del sector A, al interior de un recinto de planta rectangular que contenía al interior una cista funeraria disturbada. Junto a la cista, en la capa B, se identificó restos de pelos y pellejo de cuy, entremezclado con restos botánicos, retazos textiles y fragmentería cerámica doméstica.

Se excavó también la unidad 1 junto al ushnu (parte delantera), identificando en la capa B, un húmero izquierdo, mordido y asado, de cuy, asociado a los restos de una alpaca, colocadas en este lugar como ofrendas preconstructivas del ushnu.

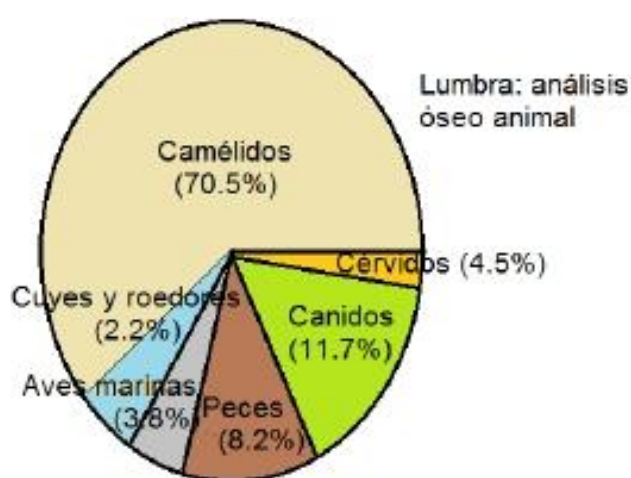
De igual manera, en la temporada de excavaciones del año 2012-2013 en lumbrá se recuperó de la unidad de excavación 9, al interior de un recinto



**Figura 146: Vista del recinto 2 en su capa B (unidad de excavación 6), donde se recuperó restos de cuyes. Complejo arqueológico de Lumbrá, Temporada 2012-2013.**

de planta rectangular (capa B), conformado por un basural, en cuyo interior se halló pelos de cuy entremezclados con copos de algodón y material botánico.

En la unidad 6 (capa B), en medio de un relleno de entre 0.23 metros y 0.72 metros de grosor, también se recuperó una extremidad inferior derecha de cuy, conformado por la rodilla articulada mediante ligamentos con la epífisis distal del fémur y la epífisis proximal de la tibia. En la misma capa se encontró una mandíbula completa de cuy; una pelvis izquierda completa de cuy adulto, fracturado postmortem; pelos de cuy asociado a restos de maíz de jora.



**Figura 147: Gráfica representativa de los restos óseos animales de Lumbra (van Dalen, Altamirano, Grados y Castillo; 2014, van Dalen; 2016).**

De la vista del gráfico de la figura 125, se comprueba que los cuyes estaban presentes en la dieta de la población arqueológica de Lumbra. Las evidencias indican que en las áreas domésticas populares tenía mayor consumo; sin embargo, con la llegada del Tawantinsuyu y la edificación simbólica del ushnu, se dejó partes de un cuy a modo de ofrenda preconstructiva. Hasta la actualidad la población del centro poblado de Lumbra sigue consumiendo este importante animal, al igual que la población del vecino distrito de Ihuari.



### **9.1.8 Evidencias de cuy en otros sitios del valle de Chancay**

La arqueóloga Hilda Vidal había reportado en la década de 1960 (Vidal; 1969), al realizar trabajos de rescate arqueológico para la ampliación de la Carretera Panamericana en el ingreso meridional al valle de Chancay, en el cementerio de Pasamayo, que había encontrado contextos funerarios Chancay que presentaban entre las asociaciones, cántaros antropomorfos (tipo chinas), colocadas delante o alrededor del fardo funerario, tapadas y conteniendo al interior maíz, maní, papa, lúcuma, pacaes, cangrejos, pescados y cuyes. Hans Horkheimer también hizo referencia al hallazgo de numerosos restos de cuyes en sitios arqueológicos de la cultura Chancay (Horkheimer; 1973). En la zona de Ancón, las múltiples excavaciones realizadas en contextos funerarios de la cultura Chancay identificaron restos de cuyes asociados a los individuos (Sandweiss y Wing; 1997: 49).

### **9.1.9 Evidencias de cuy en el complejo de Cerro Colorado**

Para el valle de Huaura, el área funeraria de mayor amplitud y complejidad es Cerro Colorado. El complejo funerario de Cerro Colorado es el área funeraria más extensa de la Costa Central Peruana, ubicado en el extremo meridional del valle bajo del río Huaura, en el cono de deyección de una quebrada de medianas dimensiones que se une al valle, sobre un terreno arenoso depositado sobre formaciones pétreas de coloración rojiza. Políticamente se ubica en la localidad de Los Pinos (ex Asentamiento Humano Alberto Fujimori), distrito de Santa María, provincia de Huaura, región Lima.

La extensión de este cementerio abarcaba entre el Cerro Colorado y gran parte del sector meridional del valle de Huaura, extendiéndose hasta la Playa Colorado, territorio hoy ocupado por numerosos Asentamientos Humanos y el área de la ciudad universitaria de la Universidad nacional José Faustino Sánchez Carrión. Así pues, esta era el área de enterramiento de los antiguos pobladores del valle de Huaura, pues mientras los grandes centros políticos administrativos y residenciales se localizaban en medio del valle, como el complejo arqueológico Walmay, su población era enterrada en esta gran área funeraria en medio de grandes rituales.

A pesar que casi no hay arqueólogo que no haya escuchado hablar o haya visitado este complejo de Cerro Colorado, nadie ha realizado investigación arqueológica alguna, pues solo se conocen sus materiales a partir de proyectos de evaluación y rescates arqueológicos (Tosso; 1997, Rodríguez; 2007, Vallejo; 2010, van Dalen; 2016d, van Dalen, Grados, Tello, Vivanco, Flores y Marcelo; 2014, van Dalen, Grados, Tello; 2016, van Dalen y Carbonel; 2015) o por la acción del huaqueo.

El área más importante se encuentra ubicado hacia el lado Este de la carretera Panamericana, inmediatamente al ingresar a la ciudad de Huacho, terreno que hoy se encuentra ocupado por numerosos asentamientos humanos, los cuales cada año van avanzando y ocupando parte del cementerio huaqueado.

Esta área está dividida en tres grandes sectores:

- 1.- Sector del Tambo: Conformado por un conjunto de edificaciones de planta cuadrangular, construidas a base de tapiales, los cuales fueron finalmente pintados de color rojo y crema. Se trata del tambo por donde pasaron los primeros hispanos que se dirigían a Pachacamac a inicios de 1533.
2. Sector amurallado: Se trata de un conjunto de edificaciones ubicadas en la cima del Cerro Colorado que se encuentran circundadas por tres sistemas de murallas, edificadas a base de piedras canteadas y adobes.
3. Área Funeraria: Conformado por el extenso cementerio que contiene contextos funerarios con o sin estructuras funerarias.

El sitio en general se encuentra en mal estado de conservación debido al huaqueo y a las invasiones, encontrándose en estado de abandono por parte del Estado Peruano y el Ministerio de Cultura.

El año 2015 se realizó un proyecto de investigación arqueológica en el área de los sectores del tambo y el sector amurallado. En estas investigaciones se excavaron cerca de 30 unidades en área las que buscaron definir las características de las ocupaciones y los periodos de los mismos.

En el sector del tambo se excavaron cuatro unidades. En la unidad 25 se identificó según la disposición de los recintos de planta ortogonal tres subunidades. En el espacio A, se han identificado compartimientos internos, de

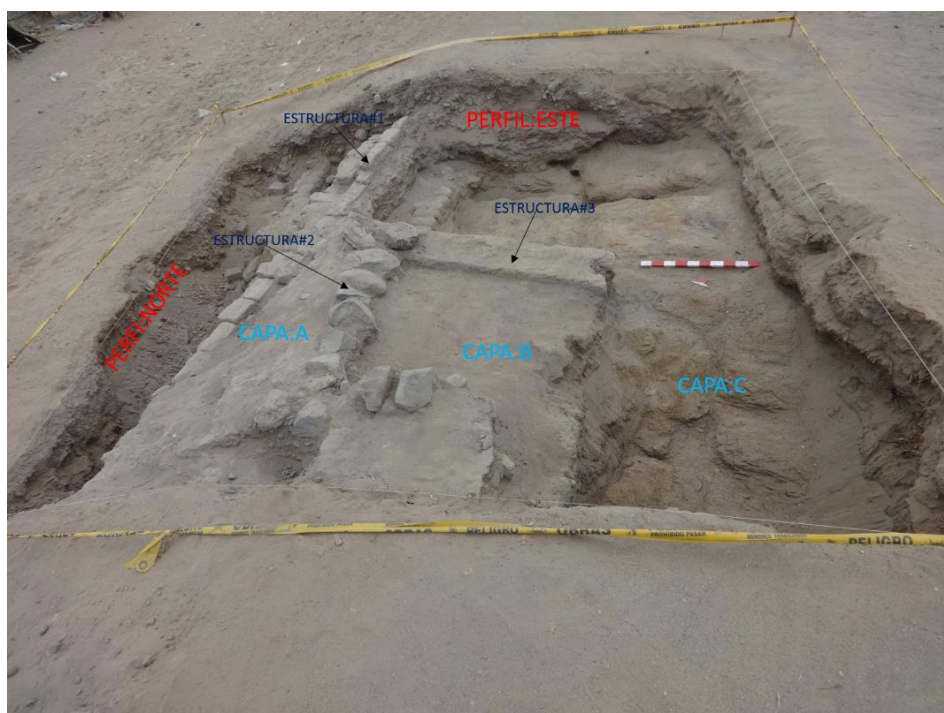
planta rectangular, algunos delimitados por pequeños muretes de tapiales y por muros de quincha, los cuales corresponden a cuyeros, pues se ha recuperado restos de cuyes en regulares cantidades. Uno de ellos, presenta alineamientos de cañas empotradas en la capa natural, revestidas con barro por ambos lados, sujetas también con una torta de argamasa de barro, el cual divide un espacio de 3.20 metros de largo por 2 metros de ancho. El grosor del muro de quincha es de 0.10 metros. En otro de estos espacios también se encontró restos óseos de cuy, como, por ejemplo, una pelvis izquierda, asada y mordida.

La unidad 22 está emplazada inmediatamente al sur del Tambo, junto al área funeraria y a la trocha carrozable que se dirige hacia la Laguna Encantada de Santa María. Está ubicado sobre un terreno arenoso, sin ninguna edificación visible. La capa C está conformada por dos niveles, en el segundo se recuperó una mandíbula izquierda completa de cuy adulto; entremezclado con abundantes restos botánicos.

La unidad 23 se encuentra emplazado en el sector del Tambo, cerca a la Asociación de Vivienda 9 de Setiembre. Se ubica al interior de un recinto de planta rectangular con muros de tapiales. La capa F está conformado por un piso de 0.08 metros de grosor, sobre el cual se encontró el cráneo de un cuy adulto, de color blanquecino, con restos de ligamentos en la base dentaria. Tras realizar un cateo en esta capa se recuperó los restos de otro cuy correspondiente a: mandíbula izquierda cortada y asada, restos de carne de cuy seco (charqui). En la capa G de la misma unidad se recuperó un fémur izquierdo de cuy joven asociado a una figurina cerámica representando un sapo.

La unidad 8, está ubicado en la parte superior del sector amurallado, lado noroeste, emplazada junto a la muralla. Al retirar la capa B, se identificó que la muralla era en realidad un muro de adobes paralelepípedos, revestido por un muro de piedras canteadas en la parte interna para darlemayor grosor. Al interior de esta capa B, se recuperó los restos de un cuy joven al interior de la capa, conformado por: dos pelvis completas (izquierda y derecha), una costilla izquierda completa, un húmero izquierdo completo asado, un fémur y una tibia derecha.

La unidad 27 está conformada por una trinchera de 12 metros de largo por dos metros de ancho, ubicado en la misma cima del sector amurallado. En la capa A, sobre un piso que se hallaba elaborado sobre la roca natural, se recuperó los restos de otro cuy joven, correspondiente a: dos mandíbulas (izquierda y derecha), una escápula izquierda, dos vértebras y un húmero izquierdo.



**Figura 148:** Vista de la unidad 8 del PIA Cerro Colorado, nótese la capa B donde se recuperó los restos de un cuy.



**Figura 149:** Huesos de cuyes de la unidad 8 del PIA Cerro Colorado.

Las evidencias de cuyes recuperados del sector del Tambo y del sector amurallado, señalan que los cuyes también formaban parte de la dieta proteica de la élite del Tambo de Cerro Colorado, consumidos en forma asada, probablemente junto con los choclos, papas, camotes, maní, frijoles, zapallos y diversos frutales.

Por su parte, en el área funeraria ocupada por las Asociaciones de Vivienda Los Pinos (I etapa, III etapa, IV etapa y V etapa), se ha realizado entre los años 2014 y 2017 un gran proyecto de rescate arqueológico destinado a la recuperación de todos los contextos funerarios que se encuentran debajo de las calles de estas asociaciones de vivienda, a fin que la población pueda ejecutar obras de agua, alcantarillado y electrificación.

Una de estas extensas unidades fue la unidad 11 (IV etapa), en cuyo interior se halló tres contextos funerarios y seis hallazgos al interior de la capa A. El hallazgo 2 estaba conformado por los restos de un cánido envuelto en un textil, se puede observar restos de su pelaje. Entre el textil y el cuerpo del animal se puede ver restos de carrizo. Asociado a este envoltorio se ubicó, debajo del mismo, otro envoltorio conteniendo los restos de un cuy enfardelado. Este se ubica hacia el lado sur del primer envoltorio. El hallazgo se encuentra a 1.10 metros del perfil sur y a 2.30 metros del perfil oeste. Se encuentra ubicado a una profundidad de 0.82 metros. El tejido que lo envuelve es llano de color beige.



**Figura 150: vista del hallazgo 2, unidad 11. PARA Parcela 2 Cerro Colorado. Debajo del fardo del perro que se observa, se encontró el otro fardo de cuy.**

En la unidad de excavación 43 (V etapa), se recuperó en la capa B el contexto funerario 7, el cual contenía entre las vasijas asociadas una olla con hollín que contenía al interior ofrendas de tres cuyes, uno mas joven y los otros adultos. Los restos de estos cuyes estaban conformados por: 21 fragmentos de cráneo, 15 vértebras, 3 mandíbulas (2 quemados), 4 incisivos, 8 molares, 5 pelvis, 2 sacros, 3 escápulas, 3 costillas, 3 húmeros quemados, 3 cúbitos quemados, 4 fémures (2 quemados), 2 peronés, 3 tibias (2 estaban quemadas) y 17 fragmentos de huesos. Por las características de estos huesos, habrían sido depositadas cocinadas en pachamanca o asadas.

De igual manera, en la unidad de excavación 6 (V etapa) se recuperó como parte de los materiales asociados del contexto funerario 1, los restos de un cuy conformados por: 1 cráneo 3 bulas timpánicas, 7 fragmentos de cráneos, 4 mandíbulas (2 derecha y 2 izquierda), 40 costillas, 24 vértebras, 2 sacros, 4 escápulas, 4 accesorios de huesos largos, 4 húmeros, 3 cúbitos, 4 radios, 4 fémures, 4 tibias y 4 metapodios.

En muchas otras unidades también se recuperó restos óseos y pelaje de cuyes, los cuales pertenecían a individuos que estaban acompañando a modo de ofrendas a los personajes en su paso a la otra vida.

El proyecto de rescate arqueológico en la Parcela 3 del área funeraria de Cerro Colorado, realizado por Luis Rodriguez el año 2006, también reportó el hallazgo de un cuy enfardelado y colocado sobre un lente de cenizas, en la trinchera 1 (capa B). En medio de la capa de arena suelta de granos finos a



medio, color beige, ubicada en el lado norte de la trinchera, se halló este contexto funerario de un cuy (elemento 7), colocado sobre una camilla de cañas y envuelto en un textil llano (fardo) de 0.24 metros de largo por 0.14 metros de ancho, orientado en el eje este –oeste. El lente de ceniza sobre el cual está colocado el cuy es de 0.10 metros de grosor (Rodríguez; 2007: 7 – 24). Por su parte, en la trinchera 2 (capa A), se halló el entierro de cinco canes, sin asociación entre ellos, una ofrenda de cuyes y un muro de adobes de 1.14 metros de largo, por 0.14 metros de ancho y 0.10 metros de alto (Ibid: 85 – 99).

Tres años después realizamos un proyecto de rescate complementario al anteriormente descrito (de Rodríguez), encontrando también restos de cuyes. En la unidad de excavación 4 (de 20 x 20 metros), presentaba en la capa A una serie de hallazgos entremezclados con la tierra semisuelta de la capa, de los cuales el hallazgo 1 está conformado por la ofrenda disturbada de un cuy, en mal estado de conservación, ubicado hacia el lado suroeste de la cuadrícula 11. Tiene 0.15 metros de ancho, por 0.20 metros de largo. El cuy es de pelaje marrón claro, presentando una cinta bordada colocada encima del cuerpo, sin asociación directa. Se encuentra sobre la roca madre geológica.



**Figura 151: vista del hallazgo 1, unidad 4, PRA Cerro Colorado, Parcela 3.**

### **9.1.10 Evidencias de cuy en el sitio Pampa de Animas**

Otro asentamiento Chancay importante en el valle de Huaura es Pampa de Animas (van Dalen; 2012e). Según las características espaciales y el periodo de ocupación ha sido posible identificar en el sitio de Pampa de Animas cuatro sectores, uno de los cuales es de carácter ceremonial y administrativo, mientras que los otros tres están constituidos por áreas funerarias. Estos sectores son:

SECTOR I: Se encuentra ubicado hacia el extremo Nor Occidental del sitio. Está constituido por el sector Público Ceremonial. Según los materiales observados en superficie (corroborado luego con las excavaciones), las ocupaciones datarían del Horizonte Medio y del Intermedio Tardío.

SECTOR II: Se encuentra ubicado hacia el lado Este del sector I, conformado por un cementerio del Horizonte Medio, aunque con algunas intrusiones de los periodos tardíos.

SECTOR III: Se encuentra ubicado en casi toda la extensión de la quebrada Sur, y corresponde a un cementerio del Intermedio tardío (Chancay), caracterizado por su simplicidad.

SECTOR IV: Se encuentra ubicado hacia el lado Este del asentamiento, conformado por un extenso cementerio de ocupación desde el Horizonte Medio hasta el Horizonte Tardío.

El año 2006 se realizaron excavaciones en los sectores I y II de Pampa de Animas, emplazando las unidades al interior de grandes recintos de tapiales, de planta cuadrangular y rectangular. En estas unidades se recuperó restos de cuyes asociados con las ocupaciones de la cultura Huaura (700 d.C. – 1000 d.C.) y la cultura Chancay (1000 d.C. – 1533 d.C.).

La unidad de excavación 2 se emplazó al interior de un recinto rectangular del sector I, constatándose que las capas superiores estaban disturbadas por acción del huaqueo, pero identificando en la capa C, a 1.66 metros de profundidad, una estructura rectangular edificada a base de adobes con cubierta de cañas entrelazadas, la cual contenía al interior placas elaboradas en oro, plata y cobre a modo de ofrenda preconstructiva. En el exterior de esta estructura, en la esquina sureste del recinto (ángulo formado por los muros 2 y 4), capa E, se ha podido descubrir una alienación semi-curva de piedras canteadas, en cuyo interior fue depositada una ofrenda consistente en el entierro de un cuy, el cual fue colocado sobre un amontonamiento de algodón color marrón.

Por su parte, la unidad 3 estaba conformada por una trinchera, emplazada en la ladera norte de un edificio de tapiales, con el objetivo de determinar la secuencia estratigráfica y de ocupación. La parte externa del edificio tuvo una secuencia diferente a la interna. La capa O, de 0.24 metros de grosor, está conformada por tierra fina semi-suelta de color beige oscuro (debido a la gran descomposición orgánica), pues contiene abundante material botánico (como cañas, semillas, corontas de maíz, hojas, fragmentos de lagenaria, algodón,

entre otros), así como una concentración significativa de coprolitos de cuy, fragmentos de cerámica Chancay, retazos textiles y restos malacológicos. Por la gran concentración de coprolitos de cuy se infiere que este espacio se trataba de un cuyero.

Otra unidad (unidad 5) fue elaborada al interior de un área doméstica donde se recuperó al interior de hoyos, ofrendas de perros momificados, sellados por tres pisos superpuestos. Sobre el piso superior (capa A) se halló también restos de coprolitos de cuy, lo que evidencia que estos animalitos vivían al interior de las viviendas, en las áreas domésticas y de cocina. En la capa C, nivel 2 se recuperó en medio del relleno, los restos de por lo menos cuatro cuyes (2 cráneos, 2 bulas timpánicas, 4 mandíbulas, 2 escápulas, 2 pelvis, 4 húmeros, 4 fémures y 1 diente incisivo).

De igual manera, en la unidad de excavación 1, ubicada al interior de un recinto ceremonial con gruesos muros de tapiales, y una de las unidades más importantes por el hallazgo de grafitis en una de las paredes; se recuperó un hueso de pelvis derecha de cuy adulto al interior de la capa C (capa de relleno).

Otro sitio arqueológico importante de la cultura Chancay en el valle de Huaura es el complejo arqueológico de Hualmay, conocido como Los Huacos, donde las investigaciones del año 2009-2010 reportaron el hallazgo de restos óseos de cuyes al interior de áreas residenciales de la cultura Chancay, en el montículo 30.



**Figura 152, 153 y 154:** superior: Vista panorámica del sector I de Pampa de Animas con la ubicación de las unidades de excavación. Inferior izquierda: Vista de la estructura con cubierta de cañas de la unidad 2. Inferior derecha: vista del colchón de algodón con el hallazgo de un cuy momificado encima.

### **9.1.11 Evidencias de cuy en otros sitios del valle de Huaura**

Otros asentamientos de la cultura Chancay en los valles de Chancay y Huaura han reportado también el hallazgo de restos de cuyes, como parte de sus contextos arqueológicos. Las excavaciones realizadas en el sitio arqueológico Redondo (Leyva; 2009) reportó el hallazgo de camélidos sacrificados al interior de los contextos funerarios, algunos conteniendo restos de cuyes.

## **9.2.- LA CULTURA ATAVILLOS: EVIDENCIAS DE CUY**

Hacia mediados o finales del Horizonte Medio surge en la cuenca alta del río Chancay – Huaral, la cultura Atavillos, quienes fueron vecinos de los Chancay de la cuenca baja. La denominación Atavillos es una denominación incaica. Antes de la llegada de los incas a la región existía una gran cantidad de pequeñas formaciones socio políticas de carácter local, las cuales tenían una identidad propia, cada una de ellas con un conjunto de sitios ubicados en diferentes ecosistemas, logrando aprovechar recursos de diferentes pisos ecológicos. Así, un grupo social; por ejemplo, podía explotar y aprovechar, tanto productos de la puna producto del pastoreo de camélidos, como de la explotación de sal o de la cal. Asimismo, podían aprovechar los variados recursos faunísticos que ofrecían las diferentes y diversas lagunas altoandinas, como peces y aves. De igual manera, aprovechaban productos cultivables en las partes medias, en la región quechua, como la papa, la oca, la mashua, el maíz, entre otros. Al igual aprovechaban los recursos de las partes bajas, en el fondo mismo del valle Chancay, como la coca, algodón y maizales. La explotación de diferentes

recursos obedecía, pues al control vertical de diferentes ecosistemas o pisos ecológicos, de tal manera que los asentamientos más importantes o asentamientos nucleares se hallaban en las partes de media altura, mientras que en las partes bajas o en las partes altas, existían asentamientos periféricos con fines de explotación de recursos, de tal manera que cada cierto tiempo se intercalaban entre diferentes integrantes de las comunidades o ayllus para la realización de los diferentes trabajos. Es por ello que casi todas las actuales comunidades campesinas de la región, herederas culturales de los antiguos ayllus prehispánicos, tienen emplazados sus territorios en diferentes ecosistemas que se extienden desde el fondo del río Chancay, hasta las cumbres más elevadas.

En cuanto a los restos materiales se nota una uniformidad en los patrones arquitectónicos en toda la cuenca alta del río Chancay. En realidad, en toda la sierra del departamento de Lima, se nota patrones arquitectónicos muy similares, como la presencia de edificaciones elaboradas a base de piedras, con un vano pequeño de acceso y cámaras funerarias. Sin embargo, un tipo de construcción que caracteriza a la cuenca alta del río Chancay – Huaral es la presencia del llamado “Kullpi”, construcción que llega en algunos casos a tener más de cuatro metros de altura, de gran solidez, elaborado a base de piedras talladas de gran tamaño unidas entre sí con argamasa de barro e inclusiones de paja, cerámica y piedras pequeñas a modo de “pachillas”.

En cuanto a la arquitectura identificada en la cuenca alta del río Chancay se han definido los siguientes tipos arquitectónicos (van Dalen; 2014b: 57-60):

1.- En primer lugar, se encuentran los típicos “Kullpis”, estructuras arquitectónicas características de la cuenca alta del río Chancay, correspondiente a los grupos culturales Atavillos. Se caracterizan por presentar planta cuadrangular y de una altura de más de 3.50 metros. La altura de estos Kullpis puede llegar hasta los 4.50 metros. Son estructuras que por su altitud se le podría considerar como “edificios”, totalmente cerrados, con un pequeño vano de entre 0.50 metros a 0.80 metros de altura, 0.50 metros de ancho, ubicado en la parte media del paramento externo, ubicado a la superficie del suelo, que comunica el exterior con una cámara central de forma ovalada o cuadrangular. En esta cámara se observan hasta tres pequeños vanos que comunican con cámaras y galerías internas, con compartimientos en varios niveles superpuestos de no más de 0.80 metros de altura cada uno. Estas edificaciones presentan varios niveles constructivos. En la parte interna frente al vano se observan uno o dos vanos, que comunican con cámaras pequeñas (pero donde puede introducirse una persona), que va rodeando alrededor de la cámara principal, presentando otras cámaras que comunican con niveles superiores. Se ha podido identificar, en algunos casos, hasta 10 niveles horizontales, presentando en su interior pequeñas ventanas que comunican con las partes elevadas de la cámara central. En estas cámaras se hallaban depositadas las momias de los individuos que vivieron en ellas, mientras que otras servían para almacenamiento de productos. En una esquina de la cámara central, presenta un conducto vertical, que comunica la superficie con el exterior de la cubierta de la estructura. En el vecino valle de Chillón, como Cantamarca se ha identificado edificaciones similares, que también se han denominado Kullpis, sin embargo, estas difieren de las de Huaral, por presentan forma y planta ovalada, y no tienen



más de dos metros y medio de altura, además de estar emplazados sobre una sola columna de soporte, ubicada en la parte media de la estructura.

2.- En segundo lugar, tenemos las estructuras administrativas y domésticas, de características muy similares a los Kullpis, pero no son cerradas, sino abiertas, con pasadizos amplios y espaciosos que comunican diferentes recintos.

3.- En tercer lugar, tenemos las estructuras funerarias a modo de túmulos funerarios, las cuales pueden llegar a tener hasta 1.50 metros de altura y hasta tres niveles superpuestos, conteniendo en su interior una serie de cámaras funerarias.

4.- En cuarto lugar, encontramos las estructuras de planta circular, que datarían del periodo Tahuantinsuyo, y se trataría de estructuras administrativas de control incaico, identificado en los principales sitios.

5.- En quinto lugar, tenemos los corrales, de forma irregular, para camélidos, delimitado por muros simples pircados sin argamasa o con argamasa simple.

6.- En sexto lugar, tenemos las plazas y patios. Los primeros más amplios y con fines ceremoniales. Los segundos más pequeños, ubicados entre Kullpis domésticos, con fines puramente domésticos.

Además de estos tipos de estructuras, los sitios presentan calles y pasadizos, que interconectan los Kullpis, los que se ubican hacia los lados de estas. Las formas no son rectas sino sinuosas, adaptándose a la topografía del terreno.

Los Kullpis identificados en la cuenca alta del río Chancay, presentan características similares y comunes, las cuales analizaremos a continuación (van Dalen; 2014b: 60-63):

- **Materiales Constructivos:** Los materiales constructivos utilizados fueron la piedra, la cual era obtenida de canteras ubicadas en los cerros circundantes. Las piedras eran labradas, en formas adoquinadas o rectangulares; mientras que otras eran labradas de forma alargada, elaborando lajas para las cubiertas. Además, se utilizó tierra, la cual tiene en algunos casos composición arcillosa.
- **Técnicas Constructivas:** Como señalamos las piedras eran labradas o talladas y eran mampuestas una sobre otra en los muros, de tal manera que las caras planas eran colocadas en el paramento interno o externo y las caras irregulares iban hacia la argamasa, para unirse con las otras piedras. Las piedras se colocaban en hiladas horizontales, a su vez superpuestas entre sí. Para dar la forma de los elementos se adecuaba a los tamaños y formas de las piedras. Así para la techumbre, se utilizaba las piedras alajadas, de tal manera que una parte quedaba incrustada en el muro y la otra quedaba como saliente, parte que servía como soporte para colocar otra piedra encima, e ir cerrando el espacio. La argamasa era una preparación de tierra, con incrustaciones de piedras

pequeñas, paja y cerámica fragmentada. Entre las piedras grandes se colocaban pequeñas piedras (pachillas), con la finalidad de dar estabilidad, y rellenar los espacios faltantes.

- Planta: La planta de los Kullpis era cuadrada o rectangular, con medidas que variaban según la importancia que éstas tenían. Podían tener hasta 8 metros por lado.
- Forma: la forma dependía de la planta y podía ser cuadrada o rectangular.
- Basamentos: Para la edificación de los basamentos o cimientos se excavaba hasta llegar a la roca madre geológica. Aquí se iniciaba la construcción con muros gruesos, edificando sobre estas una serie de galerías, por debajo del nivel superficial normal.
- Paramentos: Los muros podían llegar a tener hasta 5 o 6 metros de altitud, de gran solidez, de 0.60 a 0.80 metros de grosor. En los muros se podía elaborar motivos decorativos, con los mismos elementos constructivos. Las esquinas de los muros eran amarradas. Por lo general los muros externos eran rectos, pero en el caso de los internos eran curvos, con esquinas curvas. La mayoría de muros presentan una muy ligera inclinación hacia fuera.
- Cubierta o Techumbre: Las techumbres de las estructuras eran en la parte interna de forma abovedada, elaborado mediante lajas consecutivas salientes, que hace que el espacio se vaya volviendo más angosto. La cubierta externa es

plana, con una gruesa capa de barro mezclado con paja y fragmentería cerámica en la parte superior, para proteger a la edificación de las lluvias. Las lajas que forman el techo tiene como soporte a los muros mismos, y en pocos casos columnas y vigas.

- Aleros o Cornisas: En varios casos los Kullpis presentan en el paramento externo, parte superior, una saliente del muro, de 0.40 metros, la cual sirve para proteger a los muros en caso de lluvias y como elemento ornamental. En otros casos es la misma techumbre la que cumple esta función.
- Vanos: Los vanos (puertas), tanto de acceso principal (que es el que comunica el exterior con la cámara principal), como las de acceso interno, son de tamaño pequeño, y son de forma rectangular. La altura promedio de los vanos es de 0.50 a 0.60 metros, y un ancho variable, de hasta 0.60 metros. En algunos casos, el vano principal se encontraba en la parte inferior de un nicho rectangular o “falso pórtico” o “Huayrona”. En el caso de las edificaciones del periodo Tahuantinsuyo, estas tienen forma trapezoidal, es decir son más anchas en la parte inferior y más delgadas en la parte superior. El vano principal casi siempre está orientado con el vano interno. Había también vanos de forma cuadrangular. Algunos vanos presentan bien definido la jamba, habiéndose identificado en Chíprac, vanos con doble jamba de periodo Tawantinsuyu. El dintel está conformado por una laja que se ubica sobre los dos lados del muro, su tamaño está en relación con el ancho del vano, pero siempre es más largo que el ancho del vano. En el interior de las edificaciones se aprecian numerosas ventanas de forma cuadrangular, ubicadas a diferentes niveles, que comunican la cámara principal con las

cámaras secundarias. Muchas de estas ventanas sirven también incluso como vanos.

- Cámara Principal: Luego de ingresar desde el exterior por el vano principal, se aprecia una amplia cámara principal, desde donde se comunica con todas las cámaras y compartimientos internos tiene casi la misma altura de la estructura. El techo es abovedado. Frente al vano principal se aprecia un vano secundario, que comunica con una cámara pequeña, donde se ingresa a las cámaras subterráneas, que se ubican debajo de esta cámara principal. Una persona puede estar parada en el interior de esta cámara principal. Se aprecian a diferentes alturas pequeños vanos, ventanas y ductos de ventilación que comunican con las cámaras superiores, accediéndose a estos mediante voladizos consecutivos. Algunos Kullpis tienen antes de esta cámara principal un descanso pequeño.
- Cámaras y Galerías Secundarias: Como señalamos, a partir de esta cámara principal se interconectan numerosas cámaras secundarias, ubicadas hasta en siete niveles superpuestos, comunicadas entre sí por galerías que rodeaban la cámara principal. Algunas cámaras cumplen función de almacenamiento de productos, ya que la temperatura interna de las estructuras regula y permite su conservación. Así en las cámaras superiores se ha identificado restos de semillas y granos de maíz. En cambio, en las inferiores se depositaban entierros individuales o múltiples. Solo en algunos casos se depositaban entierros en la parte superior. La superficie de las cámaras presenta una capa de tierra producto de la acumulación de sedimentos por la realización de diferentes actividades.

- Columnas: Los Kullpis presentaban columnas de forma cuadrangular y rectangular. Son más gruesas en la parte superior, por su forma trapezoidal invertida. Sirve de soporte a las cámaras superiores y a la techumbre.
- Ménsulas: Son elementos conformados por salientes consecutivos escalonados, que cumplen la función de servir como soporte estructural a la techumbre, de forma semi triangular, formando un ángulo entre el muro y el techo.
- Vigas: Son refuerzos horizontales, conformado por dos o tres hileras horizontales salientes del muro, en el paramento interno, que sirve como soporte del techo.
- Chimeneas: Existen conductos verticales que salen desde la superficie misma, en una esquina de la estructura hasta la parte superior de la techumbre, comunicándose con el exterior por una pequeña ventana cuadrangular. Se trata de un conducto de ventilación, que en algunos casos se podía utilizar como chimenea, con fines domésticos, asociados a los fogones.
- Voladizos: Son piedras alargadas que se disponen perpendicularmente al muro y se encuentran empotradas en este, mientras que la otra mitad está en el aire. Se hallan dispuestas de tal manera que una está por encima de otra a manera de escalinatas.
- Decoración Muraria: La mayoría de los muros presentan cierta coloración rojiza, de origen natural, lo que se debe a que las piedras presentan una alta

composición química de hierro, lo que, al contacto con los diferentes agentes ambientales, provoca su oxidación, obteniendo de esta manera una coloración rojiza en la pátina de la piedra. Sin embargo, en el interior de un Kullpi de Araro, se identificó un dibujo, sobre el dintel, con representaciones de escenas de caza de camélidos, en color negro. Además, existe decoración en alto relieve, hecha con las mismas piedras constitutivas de la estructura arquitectónica, tanto en la fachada como en el interior del mismo.

El patrón de asentamiento de los sitios “Atavillos” es un patrón disperso. Los sitios se ubican en la cima de los cerros más elevados, en zonas casi inaccesibles, con fines defensivos y de control. La vigencia de estos sitios duró en muchos casos hasta las reducciones coloniales. En base a las características espaciales y arquitectónicas hemos realizado una tipología de sitios los cuales corresponden de la siguiente manera (van Dalen; 2014b: 64-65):

- Sitios político administrativos: Corresponden a los sitios de control político más importantes de cada micro cuenca. Son sitios que presentan grandes dimensiones, una complejidad espacial conformada por diferentes sectores. Se ubican en la cima de los cerros intermedios, no en los más elevados, pero desde donde se tiene una visión panorámica de la región, cumpliendo una función de sitios nucleares en el control vertical de pisos ecológicos. Presentan edificaciones tipo Kullpi y estructuras funerarias pequeñas, plazas y patios; así como áreas de almacenamiento.

- Sitios domésticos: Se trata de sitios pequeños de carácter local y doméstico, ubicados en las laderas de los cerros, tanto en las partes altas como en las partes bajas. Están asociadas a las áreas de producción: chacras o corrales.
- Sitios funerarios: Por lo general se encuentran ubicados en las zonas elevadas, en farallones rocosos de difícil acceso. Son sitios que presentan edificaciones de tamaño pequeño de función funeraria. En su interior presenta varias cámaras asociadas conteniendo entierros múltiples.
- Sitios aislados: Asociados a los caminos, en su mayoría correspondientes al Horizonte Tardío
- Sitios ceremoniales o adoratorios: Está conformado por antiguos adoratorios o “pacarinas” de gran valor religioso y ritual, ubicados en zonas casi inaccesibles y elevadas, hasta donde llegaba la población en peregrinación llevando sus ofrendas.
- Canales y acueductos: Son de gran amplitud y cumplían la función de trasladar el agua desde zonas altas y desoladas hacia aquellas zonas donde no era posible obtener este líquido elemento. Estas obras de ingeniería hidráulica permitieron ampliar las zonas de cultivo, así como abastecer de agua a los asentamientos humanos atavillanos. Estaban asociadas a represas ubicadas en las altas punas.



- Andenes: Se ha identificado en la cuenca alta del río Chancay – Huaral grandes extensiones de andenes, hoy en estado de abandono, los cuales se extendían desde el fondo mismo del valle, hasta las partes más elevadas, cultivando una gran variedad de productos de diferentes ecosistemas y altitudes en una misma estructura agrícola. La recuperación de estos sistemas de andenes permitirá ampliar la frontera agrícola actual y el límite superior de cultivo actual.

En los últimos años se han venido desarrollando algunas investigaciones sobre la problemática Atavillos, la mayoría de ellos estudios superficiales, pero que significan una valiosa información para la caracterización de esta cultura (Altamirano y van Dalen; 2015, Antezana y Díaz; 2005, Bueno; 2001a, 2001b, Cáceda; 2005, 2014, Cajavilca; 1997, Cassana; 1976, Grados; 2014, Marusi; 1979, 2015, van Dalen; 2004a, 2007a, 2010a, 2011d, 2016a, 2016b, 2016d, van Dalen, Grados, Medina y Malpartida; 2016, van Dalen, Malpartida y Grados; 2015, Villar; 1923, 1962, 1982 [1935]).

Pedro Villar Córdova (1982: 324) había identificado al interior de las construcciones tipo kullpis, algunos compartimientos que correspondían a cuyeros. Villar señala lo siguiente: *“Estas pequeñas construcciones, llamadas por los naturales “Pucutos”, eran unas guaridas en forma de horno con galerías pequeñas, poyos de piedra ahuecados y criaderos subterráneos. Los animales que en ellos criaban eran los “cuyes” o “cuis” que servían como alimento y como medicina casera (pues con ellos se frotaba o masajeaba al enfermo para sacarle la enfermedad o mal; esto es: “hacer pasar con el cuye”). (....)”*

Las investigaciones arqueológicas que ha venido desarrollando en los últimos años el proyecto de Investigación Arqueológica Chancay – Huaral – Atavillos en la cuenca alta del río Chancay (territorio Atavillos) ha permitido identificar evidencias del uso de cuyes en sitios excavados como Purunmarca, Rupac y Marca Piche.

### **9.2.1 Evidencias de cuy en Purunmarca (San Miguel de Vichaycocha)**

El año 2014 se desarrollaron investigaciones con excavaciones en el sitio arqueológico de Purunmarca, ubicado en la Comunidad campesina de San Miguel de Vichaycocha. El sitio se encuentra ubicado en la ladera superior y cima del cerro Purunmarca, ubicado en la margen izquierda del río Vichaycocha, en el contrafuerte que divide las cuencas de los ríos Vichaycocha y Chicrín, en terrenos de la comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, distrito de Pacaraos, en las coordenadas UTM: N8767460 y E0322964 (WGS-84), a 3 910 metros sobre el nivel del mar.

El sitio arqueológico de Purunmarca es un asentamiento tardío, uno de los más importantes de la cuenca alta del río Chancay-Huara, está conformado por chullpas y kullpis distribuidos alrededor de espacios abiertos (van Dalen; 2016a: 41). Estos conjuntos se emplazan sobre aterrazamientos consecutivos simples de entre uno y dos metros y medio de altura elaborados para lograr la horizontalidad del terreno; las construcciones del tipo Kullpi, llegan a tener hasta cuatro metros y medio de altura, mientras que las chullpas son más pequeñas, llegando a tener 1.50 metros de altura, con fines puramente funerarios (Ibid).

Existen alrededor de 50 a 70 edificaciones tipo Kullpi, de las cuales 15 se encuentran en buen estado de conservación, hallándose preferentemente en la parte baja del asentamiento.

El sitio arqueológico de Purunmarca está conformado por tres sectores (van Dalen; 2016a: 43):

- Sector A o Sector Alto: Está conformado por un aproximado de 25 edificaciones tipo Kullpis. Se accede a este sector a partir del camino de herradura que proviene del mismo pueblo de San Miguel de Vichaycocha.

- Sector B o Sector Medio: Está conformado por un aproximado de 35 edificaciones tipo Kullpi y chullpas, distribuidas alrededor de patios empedrados.

- Sector C o Sector Bajo: Conformado por cerca de 30 edificaciones de las mismas características que los anteriores.

Se ha identificado una larga ocupación cultural en Purunmarca que abarca los siguientes periodos:

- A.- Atavillos: Comprende la etapa independiente de los Atavillos, desde finales del Horizonte Medio hasta la invasión incaica del territorio (800 – 1470 d.C.).

- B.- Atavillos – Inca: Comprende el periodo de dominación incaica de la región, hasta la llegada de los primeros españoles (1470 – 1533 d.C.).

C.- Transición Tawantinsuyu – Colonial: Comprende los años de dominación hispana del territorio desde la llegada de los primeros españoles a la cuenca alta hasta la reducción del pueblo de San Miguel de Vichaycocha.

Se han recuperado algunos productos alimenticios, consistente en óseos animales. No se ha recuperado productos vegetales, debido a la naturaleza húmeda y lluviosa del clima. La mayoría de los restos animales han sido encontrados en situación esquelética (utilizados en la dieta) y otros han formado parte de las ofrendas encontrándose solo con seccionamientos. Se ha recuperado grandes cantidades de restos de camélidos, al igual que venados y tarukas, cuyes, vizcachas y cérvidos. Además, se halló restos de aves que viven en lagunas altoandinas, posiblemente cazadas en las lagunas de Chungar o Chalhuacocha; de donde también obtenían peces como la chalhua.

La unidad de excavación 04 fue emplazada en el sector alto, al interior de un espacio delimitado por muros bajos de piedras canteadas. Conforme se fue excavando, se fue identificando muros, los que permitieron dividir el área de excavación en subunidades. En la capa A de la subunidad III se halló el contexto 1. Se ubica en la esquina noreste de la cuadrícula N° 09 y en la esquina noroeste de la cuadrícula N° 10, exactamente a un 1.35m de distancia hacia el lado sureste con respecto al vano del recinto N° 01. Este contexto fue recuperado dentro de la capa A y está asociado al muro N° 02. El contexto está conformado por los restos óseos de un cuy, se encuentra orientado de noroeste a sureste. Desde una vista en planta la distribución de los óseos posee una forma ovalada la cual mide 0.32m de largo (noroeste - sureste), 0.12m de ancho (noreste -

suroeste) y 0.05m de profundidad. El cráneo del cuy se ubica hacia el lado sureste mientras los elementos óseos que conforman su cuerpo se ubican hacia el lado noroeste; al retirar el cráneo se observa la parte inferior de esta (mandíbulas) la cual conserva los dientes. Se registraron huesos largos, los huesos que conforman la cadera, costillas, omóplatos y también huesos cortos. Este contexto no presentó ningún elemento asociado. Su estado de conservación es bueno, los huesos se encuentran completos.

De igual manera, en la unidad de excavación 1 de Purunmarca se recuperó en la capa A (Subunidad I), un diente de cuy entremezclado con la tierra de la capa. Además, se recuperó la pelvis derecha de un cuy joven, entremezclado con el desmonte producto del colapso del edificio Kullpi.



**Figura 155: Vista de detalle del Contexto N° 01 correspondiente a un cuy, recuperado de la unidad de excavación 4 de Purunmarca.**

En el contexto funerario 1 de la unidad 2 (capa B), en asociación a los restos de cinco individuos humanos (una mujer joven adulto, un varón joven adulto, dos bebés y un niño), se halló una flauta elaborada en hueso de camélidos, los restos de un Ayno (*Fulica ardesiaca*) y los restos de un cuy (una pelvis, un fémur y una tibia de un individuo joven). En la capa A de la misma unidad, se halló los restos de otro cuy (una mandíbula derecha y un húmero no fusionado derecho) asociados con restos óseos de una alpaca y restos óseos humanos de un bebé; tratándose de un contexto funerario disturbado.

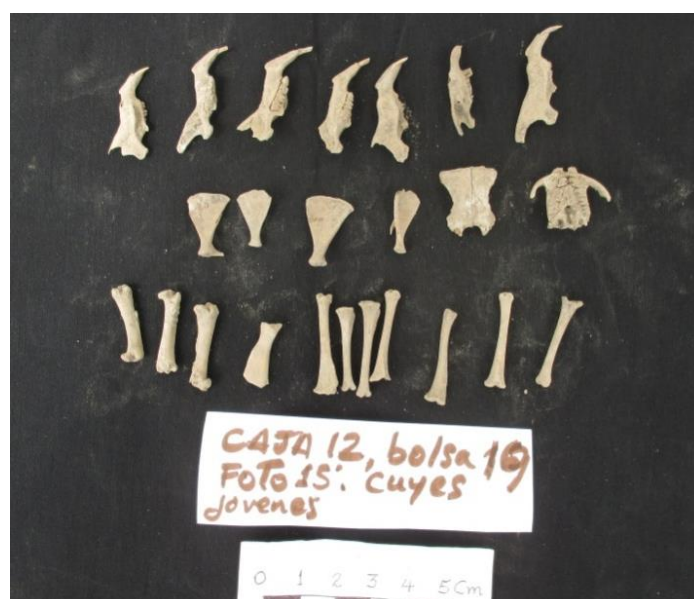
En la unidad de excavación 14 (sector bajo), al interior del contexto funerario 3 (capa B) también se recuperó restos de cuy (capa B), conformado por un cráneo y una mandíbula izquierda chancada, como parte de las ofrendas, asociado a restos de vizcachas, taruka y una llama; así como los restos de trece personas (tres adultos, tres jóvenes, cuatro niños y tres neonatos; así como un tpu y un artefacto lítico.



**Figura 156: Vista del contexto funerario 3 (unidad 14 de Purunmarca) donde se recuperó restos de un cuy.**

En la unidad de excavación 9, capa B, se halló el contexto funerario 1, conformado por el entierro de varios individuos. Entre las asociaciones se recuperó: un objeto lítico de forma rectangular y de color azul verdoso, una olla de forma globular (con asas cintadas y base cóncava), una aguja elaborada en óseo animal, restos óseos de llamas, alpacas, tarukas y de un cuy joven (una pelvis izquierda y una tibia izquierda).

En la unidad 7, al interior de la capa A (subunidad I), se recuperó también, un fémur completo izquierdo de un cuy joven. En la unidad 3 (sector alto), al interior de la capa A, se recuperó otro cráneo de cuy joven, fracturado en el occipital, chancado intencionalmente. En esta misma capa de la unidad 3, se recuperó siete mandíbulas de cuyes pequeños jóvenes: cuatro derechos y tres izquierdos, todos completos con sus esqueletos post-craneales. Estos restos estaban formando parte de los residuos de algún banquete desarrollado al interior de este kullpi o en el patio, por la familia que en este espacio vivía.



**Figura 157:** Siete mandíbulas de cuyes (*Cavia porcellus*): 4 derechos y 3 izquierdos. Son jóvenes pequeños y sus esqueletos post-craneales están completos.

En la unidad 11 (sector bajo), subunidad III, se recuperó en un contexto de ofrendas a los ancestros, un fragmento de cráneo de cuy joven, asociado a restos de camélidos y algunas vértebras y costillas humanas.

Los restos óseos de cuyes que se han recuperado de las excavaciones en Purunmarca, corresponden a contextos de ofrenda y de restos de comida. El consumo de cuy en la dieta de la población local que vivió en Purunmarca fue común y de alta frecuencia, por ello su hallazgo al interior de los Kullpis y en los patios y espacios abiertos contiguos. Pero también, se han recuperado en considerables cantidades al interior de contextos funerarios, formando parte de las ofrendas, en algunos casos sacrificados en honor al difunto y en otras, preparados con otros alimentos para que sirvan de compañía al difunto en el paso al mundo de los muertos, o traídos cada año durante el culto a los ancestros y colocados al interior de los contextos funerarios.

El uso y la importancia del cuy en la Comunidad Campesina San Miguel de Vichaycocha se mantuvo en época Colonial y Republicana. Hasta la actualidad se mantiene como uno de los potajes más importantes de esta comunidad en días festivos.





**Figura 158: Vista panorámica del sector alto del sitio arqueológico de Purunmarca, Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, distrito de Pacaraos, provincia de Huaral.**

Un documento de extirpación de idolatrías de 1697 narra una serie de sucesos desarrollados en San Miguel de Vichaycocha (van Dalen; 2014a). En el documento, Don Martín de Sosa, principal del pueblo de San Miguel de Vichaycocha, permanece detenido en la cárcel del pueblo de Concepción de Pásac acusado de brujo, por el mercedario fray Pedro Gudino (cura interino del repartimiento de Pacaraos). El licenciado Don Juan de Roxas y Melo, cura, vicario y juez eclesiástico en los Atavillos Altos, encargado de investigar las acusaciones, consiguió el testimonio de Carlos Alcahuamán, conocido del acusado, y de Francisco Cantero. Ambos denunciaron a Martín Sosa ante el Padre Francisco Barreto, cura del templo de Pacaraos, que él (Martín de Sosa) poseía en el pueblo de San Miguel de Vichaycocha un ídolo en el lugar llamado Colquimaro.



**Figura 159: Vista panorámica del pueblo de San Miguel de Vichaycocha, nótese la iglesia y la Plaza de Armas en la parte superior y sus dos barrios: Pampas en la parte baja y Marca en la parte alta. Hasta la actualidad, el cuy sigue siendo de gran utilidad con fines alimenticios y medicinales.**

Fueron a recuperar el ídolo junto al cura Pedro de la Cruz, el alcalde de Santa Catalina (no mencionan su nombre) y el gobernador de Pacaraos, Michuy de Zárate. (6f.), también de Matheo Carlos, del pueblo de Ravira, y Pedro Monroy del mismo pueblo de San Miguel de Vichaycocha. Todos llegaron a la zona indicada y encontraron: *“dos piedras en forma de sapos, dos cuyes degollados, dos callanas a manera de lámparas con cuio fresco y dos velas puestas en las dos piedras y un cuerpo de los antiguos seco y entero en postura de estar sentado”*

Fue capturado un sospechoso de ser cómplice de Sosa, el Sr. Juan Chinchaypuma vecino del pueblo de Vichaycocha, que admitió que iban a una huaca, pero que lo dejaba ahí a Sosa y no participaba en nada. Admite que servían chicha en un cántaro y se lo ofrecían a una momia (mallqui). Encendían una vela, ponían el ídolo en un plato y degollaban un cuy, cuya sangre caía en otro plato (una “bimetilla de vino y sangre”). A este acto lo llamaban “mochavan” (plural) o “mochadero” (f. 10)

Este lugar se ubicó en el Ingenio de Santa Catalina, donde se encontró figuras de sapos, vicuñas, maíz, papas, fragmentos de vasijas hecho candiles, cuyes podridos y huesos de humanos. Esto lo atestiguaron, de manera igual o similar, el capitán Diego de Lescano (español), Isabel Carua (indígena), Pedro de Michuy Zárate (20 años, sabe firmar) quienes junto con el fraile dominico Melchor de Mora fueron a recoger los ídolos. Martín de Sosa (70 años) niega todo, sostiene que todo es falso. Finalmente, luego de un largo proceso, el curaca Sosa es absuelto por las autoridades coloniales.

### **9.2.2 Evidencias de cuy en Rupac (San Salvador de Pampas)**

Otro sitio arqueológico de la cultura Atavillos que ha sido investigado con excavaciones es el de Rupac, ubicado en el ámbito de la Comunidad Campesina de San Salvador de Pampas, distrito de Atavillos Alto, provincia de Huaral (van Dalen, Grados, Medina y Malpartida; 2016, van Dalen, Malpartida y Grados; 2015). Las investigaciones realizadas el año 2014-2015, fueron realizadas con el auspicio del Rectorado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El

complejo arqueológico de Rupac se encuentra ubicado en la ladera superior y la cima del cerro Rupac, ubicado en la margen izquierda del río Chacur, en el contrafuerte que divide las cuencas de los ríos Chacur y Añasmayo, afluentes del río Chancay – Huaral por su margen izquierda.

El complejo arqueológico de Rupac está conformado por cuatro sectores:

- Sector A: Se ubica en la misma cima del cerro Rupac, conformado por un conjunto de alrededor de 50 edificios tipo Kullpi, asociados a patios y espacios abiertos. La mayoría de edificaciones se encuentran en buen estado de conservación. En algunos casos presentan chullpas adosadas.

- Sector B: Se ubica inmediatamente al suroeste del sector A, conformado por un conjunto de 25 estructuras funerarias tipo chullpas, asociadas a patios cuadrangulares e irregulares.

- Sector C: Se trata de un amplio espacio abierto emplazado sobre una abra que divide el cerro Rupac del cerro Shipishcan. En esta área se han identificado cúpulas.

- Sector D: Conocido como Marka Kullpi, está emplazado sobre la ladera superior y cima de un gran afloramiento rocoso, con presencia de aproximadamente 20 edificios tipo Kullpi. Estos edificios se agrupan formando espacios abiertos internos de forma cuadrangular. Este sector se diferencia de los otros por cuanto se encuentra amurallado, presentando en el lado oeste hasta dos sistemas de murallas, en el lado sur la muralla llega a tener hasta 6 metros

de altura, mientras que en su lado oeste presenta un vano de acceso de forma rectangular de 2 m de alto, 1.80 m de ancho y 1.30 m de grosor, estando el vano orientado al suroeste. En el extremo oriental del sector, la muralla tiene dos características: en las zonas de poca pendiente la muralla fue levantada cimentándola al suelo rocoso; en cambio en otras zonas de acantilados la muralla se emplaza en las oquedades rocosas sobre el acantilado rocoso, cumpliendo la función tanto como muralla (visto desde abajo) y como muro de contención (visto desde arriba). Existen algunas zonas donde los acantilados tienen más de 80° de pendiente, ya no fue necesario la construcción del muro perimétrico, por lo inaccesible del terreno.



**Figura 160: Vista panorámica del sector A del complejo arqueológico de Rupac.**





**Figura 161: Vista parcial del sector B del complejo arqueológico de Rupac.**

Las excavaciones arqueológicas desarrolladas han permitido recuperar abundantes restos óseos de animales. La mayoría de estos restos animales han sido utilizados con fines alimenticios. Se ha recuperado una gran cantidad de restos de camélidos (alpacas, vicuñas y llamas), la mayoría con evidencias de haber sido sometidos al fuego, al parecer preparados como pachamanca o preparados con huatia. Además de los camélidos se han recuperado: restos de taruca (*Hippocamelus antisensis*) quemados, entre astas y huesos; restos de vizcacha (*Lagidium peruanum*); restos de cérvidos (*Hippocamelus antisensis*), cuy (*Cavia porcellus*), aves altoandinas, venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*), entre otros. Villar Córdova (1982: 316) señalaba que la población atavillana era carnívora, con alto índice de consumo de carne, entre estos de cuy. Además, se han recuperado restos óseos de animales utilizados como ofrendas funerarias o ceremoniales, como restos de camélidos, de zorro o Atoj (*Pseudolopex culpaeus*), zorrino o añas (*Conepatus rex*), aves altoandinas como el yanavico (*Plegadis ridgwayi*), el ayno o gallareta andina (*Fulica ardesiaca*), roedor pequeño o Ukush (*Phyllotis pictus*), cánidos (*Canis familiaris*), pumas

(*Felis concolor*) y ranas procedentes de las lagunas cercanas (*Batrachophrynus macrostomus*)

Además, se han recuperado huesos de animales trabajados, principalmente de camélidos, con el objetivo de elaborar artefactos como espátulas, cucharas, choqche o ruqui (instrumento textil) y flautas musicales; así como instrumentos ceremoniales como las illas, algunas de ellas encontradas con restos de cal que eran para ofrendar con coca. Se ha recuperado restos de charqui de camélido (alpaca). Además, se recuperó una piedra pómez de procedencia marina, desgastada en sus bordes, asociada a restos óseos de camélidos, cérvidos y hojas de coca.

Se ha identificado una cerámica local que hemos definido como estilo Atavillos, dentro del cual hemos identificado el tipo doméstico sin decoración, el tipo engobe rojo pulido y el tipo engobe negro pulido. Este estilo se encuentra en los estratos del Intermedio Tardío y del Horizonte Tardío (en estos últimos asociados al estilo Inca Local). Para los estratos del Horizonte Tardío se ha recuperado en regular densidad fragmentos del estilo Inca Local, así como escasos fragmentos del estilo Inca Provincial. Solo se ha recuperado pocas vasijas completas, asociadas a los contextos funerarios.

Otro aspecto que resulta importante en la arqueología del sitio de Rupac, es la presencia de cúpulas, tanto en el sector C como en el D (Marca Kullpi). Se ha recuperado de las excavaciones escasos restos botánicos (debido a las condiciones climáticas del medio) compuestos por: tusas de maíz (*Zea mays*),

restos de mates (*Lagenaria siceraria*), pepas de lúcuma (*Pouteria lucuma*), entre otros. De igual manera se recuperó pequeños retazos textiles llanos de 1x1. Además, existen instrumentos musicales, conformados por flautas hechas en huesos de camélidos. Entre el material lítico recuperado figuran: batanes y manos de moler, porras, puntas de proyectil, piedras de huaraca, entre otros. Se recuperó también instrumentos suntuosos de metales, conformados por: tupus, prendedores, láminas circulares de pectorales, pinzas, entre otros; elaborados de cobre, oro, plata y tumbaga.

El sitio arqueológico de Rupac, presenta dos periodos de ocupación bien marcados, los cuales se pueden apreciar tanto en la arquitectura, como en los materiales recuperados de las excavaciones:

- Intermedio Tardío (Atavillos): comprendida entre los 800 a 1470 d. C. En este periodo se asientan poblaciones locales, agrupadas en marcas o ayllus, pertenecientes a la cultura Atavillos. Se caracterizan por la construcción de edificaciones de tipo Kullpi (funerario- doméstico) y chullpa (netamente funerario, de carácter secundario y de entierros múltiples), principalmente. Estas edificaciones se encuentran emplazadas sobre la cima de los cerros, con un amplio dominio de la cuenca alta y los valles.

- Horizonte Tardío (Atavillos-Inca): comprendida entre los años 1470 a 1533 d. C. Este periodo está caracterizado por la incursión Inca en la zona, su conquista y la anexión de estos territorios al Tawantinsuyu. Sin embargo, por las características identificadas a nivel arquitectónico y en las excavaciones, se



puede apreciar una coexistencia de la población local con los representantes del Estado cuzqueño.

Durante las excavaciones también se ha recuperado restos de cuyes en el sector A, al interior de los kullpis como de otras edificaciones y espacios abiertos. En la unidad 11, emplazada al interior del Kullpi 14, se identificó en la capa A, coprolitos de cuy dispersos por toda el área interna de la cámara principal, lo que evidencia que estos animalitos vivieron al interior de estas edificaciones. En esta misma capa de entre 0.05 y 0.07 metros de grosor, se halló objetos de metal, piruros de cerámica y un percutor lítico.

En la unidad 10, ubicada al interior del edificio kullpi 15, está distribuida al interior de dos recintos (R1 y R2). En la capa A del R2 se halló el llamado “desecho 1”, el cual se ubicó en la esquina formada por los muros A y C. Este primer desecho abarca una extensión de 0.44 metros de largo (Sureste – Noroeste) por 0.36 metros de ancho de (Noreste – Suroeste). Su estrato llega a tener 0.11 metros de grosor y respecto a la cota cero se ubica a 1.13 metros de profundidad. Este desecho se compone de restos óseos de camélidos, cuyes, aves, además de algunos restos botánicos como tusa de maíz y pepa de lúcuma. La consistencia de este desecho es suelta, y de granulometría gruesa.



**Figura 162: Vista del desecho 1, al interior de la capa A de la unidad 10 de Rupac, donde se halló restos de cuyes entremezclados con el de camélidos y restos botánicos.**

La unidad 11 está ubicada al interior del edificio kullpi 14, dividida en dos recintos. En el recinto 1, la capa A está compuesta de tierra de color beige, consistencia semisuelta, granulometría media-fina. Su relieve topográfico es irregular y continuo, cuyo grosor oscila entre los 0.05m y 0.07m. Esta capa presenta un desnivel moderado de sureste a noroeste. Entre sus componentes naturales tenemos piedras angulosas medianas y pequeñas e intrusiones de tallos secos, así como una parte compuesta por arcilla. En cuanto a sus componentes culturales se puede apreciar gran cantidad de fragmentos de cerámica (bordes, asas y cuerpos), los cuales presentan hollín en su superficie, osamenta humana y animal (aves y cuyes) en pequeña proporción y presencia de carbón en pequeñas proporciones dispersa en toda la capa. El material botánico está representado por las tusas de maíz, fragmentos de mate y madera

en descomposición. También se identificó coprolitos de cuy, disperso a lo largo de todo el recinto, lo que también indica que vivieron al interior de este kullpi.



**Figura 163: Vista del edificio Kullpi N° 14, en cuyo interior se excavó la unidad 11, identificándose en la capa A restos de cuyes.**

La siguiente capa B, está compuesta de tierra de coloración marrón oscuro, consistencia semisuelta, granulometría media-fina. Su relieve topográfico es irregular y discontinuo, cuyo grosor oscila entre los 0.05m y 0.10m. Dicha capa presenta también un desnivel moderado de sureste a noroeste. Entre sus componentes naturales tenemos piedras angulosas medianas y pequeñas, tallos secos en menor proporción, y caracoles terrestres secos. En cuanto a sus componentes culturales se puede apreciar gran cantidad de fragmentos de cerámica (cuerpos y bordes), osamenta humana (dientes y costillas) y osamenta animal (cráneo, mandíbula izquierda, un húmero izquierdo distal y una vértebra lumbar, todos correspondientes a un cuy joven). En cuanto al material botánico

tenemos: tusas de maíz, fragmentos de mate, gramíneas, corteza de caña, lúcuma, pacaé. Asimismo, hay fragmentos de soguilla, hechos de fibra vegetal; fragmentos de carbón y abundante coprolito de cuyes dispersos por toda la capa. Esta capa solo abarca el lado sureste del recinto, asociado al muro 2 y 5, donde corta e intruye la capa C. Se caracteriza por la concentración de material orgánico-botánico, el cual llega hasta el piso (capa C).

En la capa B de la unidad 1, también se recuperó restos óseos de cuy, conformados por una pelvis derecha, chancada, asada y mordida, correspondiente a un individuo joven.

### **9.2.3 Evidencias de cuy en Marca Piche (San José de Baños)**

Por último, el tercer asentamiento Atavillos que ha sido investigado con intervenciones físicas en el monumento es el de Marca Piche (van Dalen; 2007a, 2010a, 2014b, 2018). El sitio arqueológico de Marca Piche se constituyó en periodos prehispánicos tardíos como uno de los mas importantes centros administrativos de la cuenca alta del río Chancay-Huaral, y en el mas importante en la sub cuenca del río Baños. Tras la anexión de la región al Tawantinsuyu, los Incas edificaron un conjunto de estructuras circulares en la parte superior, respetando los Kullpis y otras estructuras Atavillos.

El sitio arqueológico de Marca Piche o Pueblo Viejo se encuentra ubicado en la margen izquierda del río Baños, entre los 3 600 y 3 650 metros de altura, ubicándose el punto datum en la parte central a N8758793 y E0324363, en la

cima y ladera media del cerro Marca Piche; topográficamente el área es muy accidentada, con grandes afloramientos rocosos (van Dalen; 2018: 71). El sitio se encuentra orientado hacia el Este.

El sitio de Marca Piche se encuentra emplazado en un lugar estratégico, desde donde se tiene un buen panorama de casi toda la cuenca del río Baños. La fuente de agua próxima se ubica en el fondo del río Baños, debajo del sitio arqueológico mismo, a unos 150 metros de profundidad.

En base a las características propias de los conjuntos confortantes, así como a la ubicación y complejidad espacial de los mismos se ha podido identificar un total de 6 sectores, los cuales describimos a continuación (van Dalen; 2018: 76-79):

*“- **Sector A:** Se ubica en la parte media y baja del asentamiento, constituido por estructuras funerarias y edificaciones tipo “Kullpis”. Hacia el extremo Oeste de este sector se encuentra el pórtico de ingreso al sitio, el cual ha sido destruido por la carretera que une el pueblo de Baños con Tingo. El ingreso al sitio se realizaba a partir del camino prehispánico, que pasa junto al asentamiento, por el lado Oeste, y que está muy deteriorado, presentando en algunos tramos empedrados. El pórtico de ingreso está conformado por dos grandes bloques de roca natural aflorante que habría sido labrada adquiriendo una forma alargada verticalmente, de mas de 1.50 metros de altura. Es posible que antiguamente haya tenido una laja horizontal encima, que habría cumplido la función de dintel.*

*En la parte media se observa una gran cantidad de edificaciones de planta cuadrangular y rectangular, así como patios y plazas de forma ovalada. Las estructuras son de gran altura, llegando a tener hasta 4.50 metros de altura.*

*En la parte central superior se ha identificado una escalinata de 16 peldaños, conformados por lajas alargadas; el cual comunica con un túnel de 4 metros de largo, 1 metro de ancho y 1.20 metros de altura; el cual pasa por el medio de la roca madre geológica del cerro, y cuyas paredes están revestidas a base de piedras canteadas unidas con argamasa, evidenciando un fino acabado tecnológico. Este túnel servía para comunicar los sectores inferiores de función administrativa y doméstica local del Intermedio Tardío, con el sector superior (Sector C) de función administrativa durante el Tahuantinsuyo. A la salida del túnel se observan escalinatas que ascienden hacia la cima rocosa.*

- **Sector B:** *Este sector se ubica en la parte media – alta del sitio y está conformado por un conjunto de estructuras funerarias, asociadas a dos pinturas rupestres. En la parte superior de los farallones rocosos, a aproximadamente 9 metros de altura con respecto a la superficie del suelo, se puede apreciar pinturas rupestres. Estas consisten de dos motivos: el primer motivo está conformado por la representación de una cruz estilizada, con las puntas engrosadas, que estaría asemejándose a un ave en pleno vuelo; mientras que el segundo motivo está representado por una figura antropomorfa. Los motivos se ubican en la parte media alta del farallón y son de color anaranjado, elaborado con algún tipo de óxido. Por la ubicación a casi 9 metros de altura con respecto a la superficie y por la pendiente vertical del farallón, no se puede ascender sin el uso de equipo especial para escalar en roca. Además de estos dos motivos se observan otros*

*cinco, que se encuentran muy destruidos y borrados, por lo que solo es posible observar manchas.*

*Junto a estas pinturas se puede observar un pircado de 0.50 m. de alto, que sería el muro de contención de una posible estructura funeraria, ubicado en una concavidad rocosa del farallón, a 9 metros de altura aproximada con respecto a la superficie del sitio, en un lugar totalmente inaccesible.*

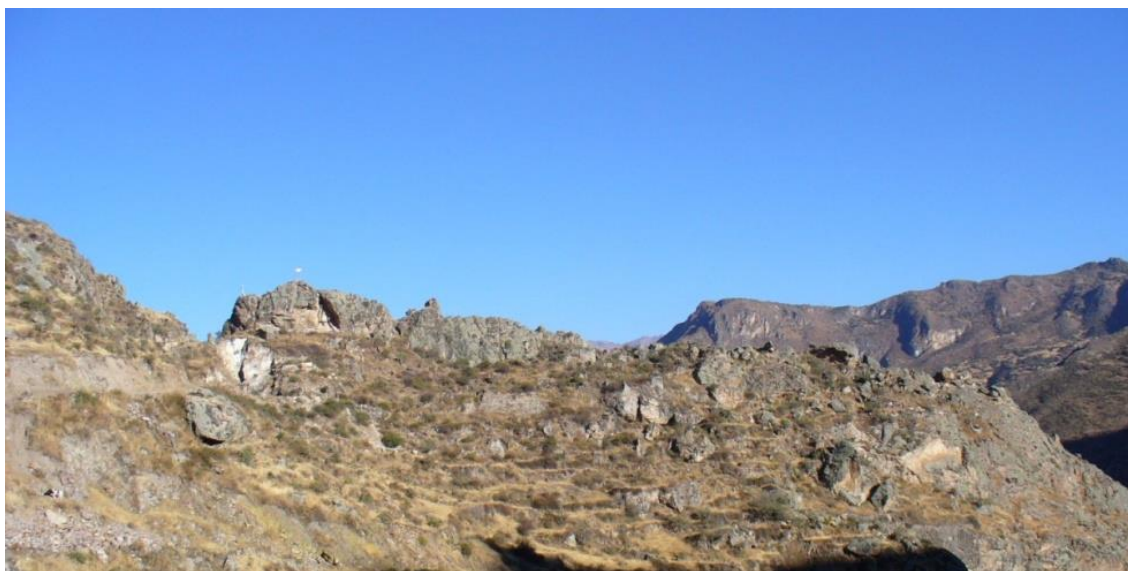
*En la parte baja de las pinturas, sobre la superficie del sitio se observan mas estructuras funerarias, de planta rectangular y cuadrangular, de 1 metro de altura en promedio.*

*- **Sector C:** Se encuentra ubicado en la parte superior del asentamiento, al cual se accede a través del túnel mencionado en el Sector "A". En la parte superior se observa un espacio abierto público, definido con muros de contención y emplazado sobre un aterrazamiento. Hacia el lado Este de esta cima se observa una cruz contemporánea de color blanco.*

*- **Sector D:** Se ubica en la parte superior, en el lado Nor Oeste. Se observan tres recintos de planta circular y alineados en el eje Este – Oeste; edificados a base de piedras canteadas y labradas de tamaño mediano, unidos con argamasa. Estos se encuentran en buen estado de conservación, con una altura no menor a un metro. El primer recinto tiene un diámetro de 3.40 metros, el segundo tiene 3.20 metros de diámetro, mientras que el último tiene 3.50 metros de diámetro. Frente al tercer recinto se observan tres estructuras funerarias de 1.40 metros de altura, de planta rectangular, y de un vano cuadrangular muy pequeño. Todas estas estructuras arquitectónicas corresponderían al Periodo Tahuantinsuyo.*

- **Sector E:** Se ubica en la ladera media baja del cerro, en el lado oriental, muy por debajo del nivel de los otros sectores; está conformado por estructuras funerarias aisladas, asociadas a un conjunto de andenes prehispánicos que descienden consecutivamente hasta muy cerca del río. Estas estructuras son de poca elevación.

- **Sector F:** Se ubica al otro lado de la carretera y está constituido por un sistema de andenes consecutivos que contienen algunas estructuras funerarias de planta cuadrangular y rectangular, en medio de los andenes. Los andenes son de un metro y medio de altura aproximadamente, consecutivos, y se encuentran en estado de abandono. También se ha podido observar enterramientos hechos entre las aberturas de las rocas naturales, siendo luego tapados con pircados simples". (van Dalen; 2018: 76-79).



**Figura 164:** Vista panorámica del sitio arqueológico de Marca Piche.

El año 2015 se realizó un proyecto, teniendo como base el convenio de investigación firmado entre la Comunidad Campesina de San José de Baños y



la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La unidad de excavación 3 (de 4 x 4 metros), se encuentra ubicado hacia el lado norte del sector D, en el primer recinto circular ubicado en la parte superior.



**Figura 165: Vista del recinto circular 1 del sector D, en cuyo interior se emplazó la unidad de excavación 3. Sitio arqueológico Marca Piche.**

La capa A de esta unidad es de color marrón, entremezclada con tierra que ha colapsado de los muros del recinto, de consistencia suelta y granulometría fina, con inclusiones de algunas piedrecillas pequeñas y raíces de las gramíneas nativas. El grosor de la capa es de 0.07 metros aproximadamente. Entre los componentes culturales se encuentra fragmentos de cerámica y osamenta animal. Esta capa estratigráfica contiene el Entierro 1. Este entierro 1 se encuentra ubicado hacia el lado noreste de la estructura circular. Se trata de un conjunto de restos óseos correspondientes a cráneos, vertebras y huesos

menores de un cuy, los cuales se encuentran depositados sobre una capa de tierra que toma una coloración semioscura. Posteriormente, en la capa B se recuperó entremezclado con la tierra de la capa, los restos casi completos de por lo menos tres cuyes jóvenes (6 a 8 meses de edad), identificándose los siguientes huesos: un esqueleto completo, diez fragmentos de cráneo, dos mandíbulas, hay doce dientes sueltos, catorce vértebras cervicales, torácicas y lumbares, veinticuatro costillas, dos escápulas, dos humeros, dos radios, dos cubitos, dos pelvis, un sacro, dos fémures, dos tibias, dos rótulas, catorce falanges y accesorios.



**Figuras 166 y 167: Vistas general y de detalle de la ubicación del entierro 1, unidad 3 (Marca Piche), correspondiente al entierro de un cuy.**

En la unidad de excavación 9 (4 x 4 metros) de Marca Piche, también se recuperaron restos de cuyes. Esta unidad se emplazó en el sector B, tuvo como objetivo el exponer las evidencias y características de los contextos funerarios al interior de estructuras fubnerarias tipo chullpas que se encuentran destruidas, ubicados debajo del alto farallón y abrigo rocoso. Conforme se fue desarrollando la excavación se fue identificando el área de dos chullpas, las cuales fueron

definidas como Subunidad I y Subunidad II. Estas chullpas, edificadas íntegramente con piedras canteadas unidas con argamasa, presentaban el paramento interno enlucido con una gruesa capa de barro. La chulpa 2 de esta unidad tiene una altura conservada de aproximadamente un metro, 1.80 metros de largo y 1.00 metros de ancho, emplazado sobre la roca madre natural.

La capa Superficial de esta chulpa, está compuesta por tierra suelta de granos finos, de color gris, seco y polvoriento al ser removida. Muestra una presencia recurrente de gravilla o piedrillas. La presencia de piedras angulares es escasa, al igual que las piedras grandes. Se extiende por toda la subunidad, con una profundidad irregular, que va desde los 0.03 metros como mínimo y 0.10 metros como máximo. Al interior de esta capa se registró la presencia ocasional de material cultural compuesto por algunos fragmentos de cerámica, restos de textiles (entre ellos un pedazo de tejido de color rojo oscuro), algunos restos óseos humanos (dientes, huesos largos, costillas, falanges, lumbares, fémur) y algunos restos de óseos de cuy (mandíbula).

Después de la capa Superficial se identificó la capa E, compuesta por tierra suelta de granos finos, de consistencia semicompacta, de color gris oscuro, y consistencia semicompacta y suave. Muestra una clara disturbación, pues al excavar su contenido se halló fragmentos modernos de papel escrito, algunas hojas de coca y coprolitos de carnero. Al excavar esta capa se halló una gran variedad de material cultural arqueológico, con presencia constante de restos óseos humanos (en algunos casos es posible evidenciar como los huesos aún permanecen unidos por los restos de fibra muscular o los cartílagos, hay dientes,

partes del pómulo y arco orbital, falanges, costillas, dorsales, fémur, partes de huesos largos y lumbares) y también regular presencia de restos óseos de cuy. También se halló fragmentos de cerámica (generalmente restos no diagnósticos), restos de textil, algunos restos botánicos como tuza y diente de maíz, y unas semillas no identificadas, además de los restos de caña brava (posiblemente de algún tipo de cestilla que servía como asiento para el individuo. También se halló la presencia de un caracol de tierra (*Scutalus sp*) y un caracol de origen marino (*Tegula atra*); además de una cuenta de 0.005 m de diámetro hecho en Spondylus. También se reportó la presencia moderada de terrones de argamasa posiblemente de los muros del recinto y algunas piedras canteadas y trabajadas de igual procedencia.

La unidad de excavación 6, se encuentra hacia el lado oeste del sector B, al frontis de un peñón, emplazada sobre un kullpi que ha derruido sus muros hacia la parte interior del mismo.



**Figura 168:** Vista panorámica del emplazamiento de la unidad de excavación 6, sitio arqueológico de Marca Piche.



En la capa A de esta unidad 6 se identificó seis contextos funerarios. El contexto funerario 4, está conformado por la deposición simple (sin estructura funeraria) de restos óseos humanos, al parecer disturbados por el derrumbe del Kullpi, correspondiente a varios individuos (por lo menos 10 individuos). Entre las asociaciones se halló fragmentería cerámica, proyectiles líticos, un percutor lítico, husos textiles, una figurina antropomorfa cerámica, tupus de cobre, un caracol, restos óseos chancados y mordidos de llama, restos óseos de cérvidos asados (pachamanca) y restos óseos de cuy (una escápula derecha adulta completa y una vértebra lumbar de individuo adulto). Asimismo, se recuperó otros restos de cuyes, conformados por: un cráneo adulto fracturado en los premaxilares y un húmero joven de lado izquierdo con la epífisis proximal no fusionado; evidenciando que este cuy ha sido comido asado durante los rituales funerarios. También se recuperó en esta capa, los restos de un cuy silvestre o curi (*Cavia aparea tschudi*), conformado por un fémur izquierdo completo de individuo adulto.



**Figura 169: Vista en detalle del Contexto Funerario 4 de la unidad 6, Marca Piche. Obsérvese los restos óseos humanos diseminados y descontextualizados,**

**entremezclados con los restos óseos animales que formaban parte de la comida funeraria y otras asociaciones como los proyectiles líticos de huaraca.**

En la capa B de esta misma unidad también se recuperó al interior de la capa, restos óseos humanos descontextualizados asociados a restos óseos de alpaca, de cérvidos, de lechuza y de cuy. Este último está conformado por una tibia derecha completa, utilizada en un contexto ritual.

Por su parte, en la unidad de excavación 8 se encuentra emplazado en un espacio abierto, junto a un edificio kullpi, en el lado este del sector B. Al realizar la excavación se identificó que este espacio abierto era un patio con el piso empedrado con lajas de forma poligonal, desde el cual se ingresaba al Kullpi a través de un vano. En la capa A (sobre el empedrado)



**Figura 170: Vista del Kullpi con la excavación final de la unidad 6, Marca Piche.**

se identificó al interior de la capa, restos óseos humanos quemados en asociación con restos óseos de camélidos (alpacas), ocho ukush o ratón silvestre (*Phyllotis pictus*) y de por lo menos cuatro cuyes (tres cráneos, tres mandíbulas, cinco húmeros, nueve tibias, ocho fémures, tres radios y cuatro cúbitos).



**Figura 171: Vista final de la unidad de excavación 8. Sobre el piso empedrado del patio se recuperó los restos de cuatro cuyes.**

La unidad de excavación 12 se encuentra emplazado en un patio situado en medio de un conjunto de edificios kullpi y chulpas. Durante el desarrollo de la excavación se identificó tres contextos funerarios en la capa B. En esta misma capa se recuperó restos óseos y dientes de llamas, alpacas, un caracol terrestre, restos óseos de zorrino o añas (*Conepatus rex*), restos óseos de puma (*Felis concolor*), una mandíbula de guangana (*Tayassu tajacu*); restos óseos, dientes y astas de tarukas (*Hippocamelus antisensis*); así como una mandíbula izquierda



de cuy joven, la cual ha sido asada en pachamanca. Estos restos óseos formaban parte de ofrendas y banquetes desarrollados en este patio en honor a los ancestros que se encontraban al interior de las chulpas y kullpis contiguos; así como ofrendas al apu Chuiria que se encuentra justo frente al patio y que se visualiza imponente guardian y protector de la población que vivió en Marca Piche y del mismo asentamiento.



**Figura 172: Vista panorámica de este a oeste de la Capa B, unidad de excavación 12, Marca Piche. Al interior de esta capa se identificó tres contextos funerarios y restos de cuyes en la parte externa de estos.**

En la capa B de la misma unidad de excavación 12, también se recuperó restos óseos de varios animales ofrendados, como llamas, alpacas, perros (*Canis familiaris*), tarukas, cuy (un maxilar superior y un húmero izquierdo completo, chancados y asados), ukush o roedor pequeño y huashua (*Phoenicopter ruber*).



Las evidencias de cuyes recuperadas del sitio arqueológico de Marca Piche, evidencian que estos animalitos eran muy importantes en la sofrendas funerarias, colocadas enteras o cocinadas mediante pachamanca en la tierra, ofrendada a los muertos y los ancestros. El hallazgo de cuyes en patios o espacios abiertos, indica que también era ofrendado a los apus tutelares y divinidades locales. Los cuyes también formaban parte de la dieta proteica de la población del pueblo de Marca Piche, pues sus restos corresponden al 21.40% de restos óseos hallados, consumidos en forma asada o kaspan, probablemente junto con los choclos, papas, camotes, maní, frijoles, zapallos y diversos frutales. Asimismo, había ceremonias religiosas donde se sacrifican cuyes.

**Cuadro 12: frecuencia de hallazgo de restos óseos animales en las excavaciones en el sitio arqueológico de Marca Piche, Temporada 2015.**

<b>Animal</b>	<b>Cantidad</b>	<b>Porcentaje</b>
Camélidos	1 768	58.71%
Taruka	877	29.12%
lechuza	19	0.63%
perdiz o <i>yutu</i>	14	0.46%
<i>Ave Passeriforme</i>	13	0.43%
Huashua	5	0.16%
Cuyes	147	4.88%
perros	62	2.05%
zorros	5	0.16%
Pumas	8	0.26%
Guanganas	8	0.26%

Roedor silvestre o <i>ukush</i>	54	1.79%
Zorrino o áñas	24	0.79%
ovino	2	0.07%
vacuno	1	0.04%
porcino	4	0.13%
<b>TOTAL</b>	<b>3 011</b>	<b>100%</b>

El año 2017 se realizó la tercera y hasta hoy última temporada de investigación en este sitio de Marca Piche, en la cual se recuperaron también abundantes restos de cuyes. En la unidad de excavación 7, de 4x4 metros, ubicado en el sector “B” (en el centro del sector), en el interior de un edificio kullpi con varias cámaras funerarias y con abundante presencia de objetos rituales, (coordenadas UTM 03623835E, 8758934N). Se identificaron seis capas culturales, la capa Superficial asociado a cuatro contextos funerarios; mientras que en la capa A, conformada por tierra entremezclada con piedras del derrumbe del techo de la estructura, se halló en contexto funerario 5. En la siguiente capa B, de tierra arcillosa marrón entremezclada con piedras grandes y medianas se halló el contexto funerario 6.



**Figura 173: Vista Panorámica de la Capa “B”, unidad 7, temporada 2017.**

El contexto funerario 6 se sitúa al norte dentro del recinto 1 y está orientado al oeste, se encuentra dentro de la cámara funeraria 6, a 4.45 metros debajo de la cota y adosada al muro 2. Está conformado por cuatro individuos (todos masculino y adultos), con los cráneos sin el maxilar inferior. Se registró 10 elementos asociados: una vasija en forma de cantimplora, de bordes divergentes, labios biselados, cuerpo globular, dos asas laterales y dos golletes, cocción en atmósfera oxidante, superficie pulida de color anaranjado, sin decoración, de estilo Atavillos; una vasija en forma de cantaro, de borde divergente, labio biselado, cuerpo carenado, cocción oxidante, superficie alisada, color crema, estilo Atavillos; un óseo animal correspondiente a cuy (extremidad superior, de 4cm de largo); una garra de ave, de 2 cm de largo; un tupu de cobre,

de 13 cm de largo y disco de 2 cm de diametro, con una soguilla envuelta en la vara; un piruro cerámico de 2.2 cm de diámetro; y tres agujas de cobre medianas y pequeñas.



**Figura 174: Vista del elemento N°03 del contexto funerario N° 06.**



**Figura 175: Vista panorámica del contexto funerario N° 06.**





**Figura 176: Vista del contexto funerario N°06.**



**Figura 177: Vista de la distribución de los elementos asociados al contexto funerario N°06, la flecha indica la ubicación del hueso de cuy.**

Seguidamente, en la capa C (de 0.15m a 0.10 metros de grosor), se halló sobre el piso del recinto, hoyos conteniendo restos oseos de animales (principalmente camélidos). En la capa D se identificó una cámara subterránea, compuesta por tierra arcillosa y orgánica de coloración marrón oscuro, que sella la cubierta de piedras lajas de la estructura. Tiene 0.36 metros de profundidad, de planta casi cuadrangular y esquinas curvas, conteniendo en su interior: 10 fragmentos de cerámica diagnóstica y no diagnóstica de vasijas domésticas, dos vasijas enteras de superficie llana, en cocción oxidante y huesos de camélidos.



**Figura 178: Vista panorámica de la Cámara de Subterránea (cerrada). Figura 179 Vista panorámica de la Cámara de Subterránea (abierta).**



**Figura 180: Dibujo de planta de la Cámara de Subterránea. Figura 181: vista de las ofrendas de la Cámara de Subterránea.**



Al interior de esta cámara se encontró también los siguientes materiales (van Dalen; 2018: 123-127):

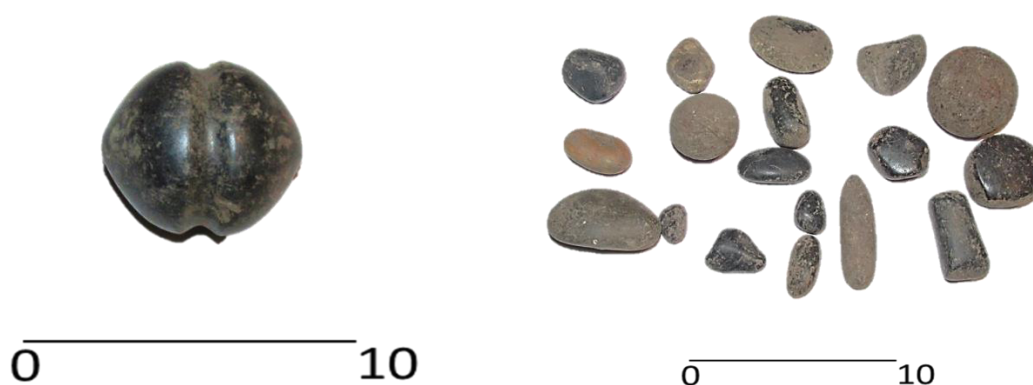
- **Conopas de Batracios:** se registró 4 Conopas en forma de batracios, el tipo de roca empleada es calcedonia, es un tipo de roca de dureza media, tiene coloración verdosa y marrón, estas Conopas representan sapos juntamente con sus hueveras y pequeños sapos, algunas de las conopas tienen rastros de cinabrio que es un mineral de color rojizo.



**Figura 182: Vista de Conopas Batracios de la Camara Subterranea. Figura 183: Vista de Conopas de Cuyes de la Camara Subterranea.**

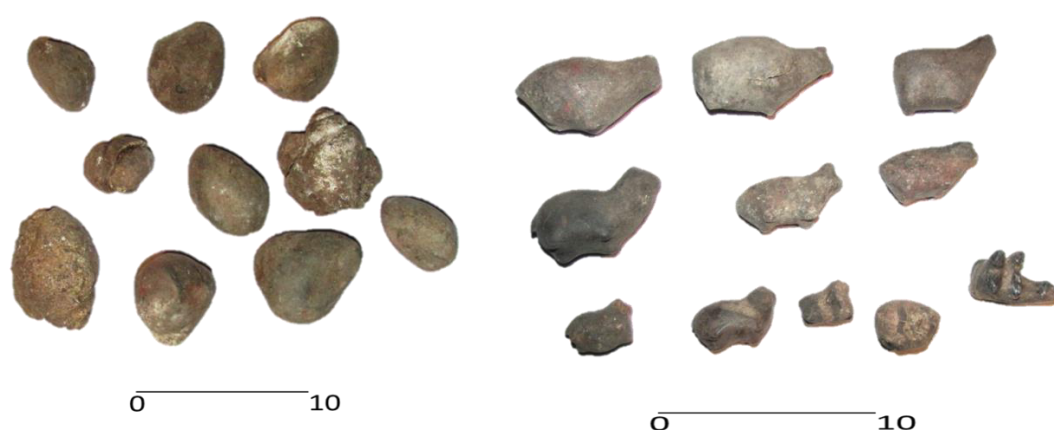
- **Conopas de Cuy** (*cavia porcellus*): se registraron treinta conopas de Cuy, el tipo de roca empleada es el basalto, es un tipo de roca de dureza alta, tiene coloración gris oscuro, estas conopas tienen la superficie pulida.
- **Boleadora:** se registró solo una boleadora, el tipo de roca empleada es el basalto, roca de coloración gris oscuro, casi negro. Presenta una superficie pulida, tiene huellas de uso. Dicho objeto servía como herramienta de defensa.

- **Pulidores:** se registraron 71 pulidores, el tipo de roca empleada son basalto, diorita, de coloración negro y gris, dichos objetos líticos presentan superficies pulidas, y brillosas, en su mayoría son pequeñas y de formas ovaladas, en superficie se observa presencia de cinabrio y huellas de uso.
- **Fósiles:** se registraron 19 fósiles, de especie marina, entre bivalvos y gasterópodos presentan una coloración beige.
- **Conopas de Camelidos:** se registraron 17 conopas en forma de camelidos, el tipo de roca empleada es el basalto, diorita y calcedonia, dichos objetos líticos presentan cinabrio en la superficie y se encuentran pulidos, hay representaciones individuales y grupales.
- **Morteros:** se registraron 4 morteros, el tipo de roca empleada es, diorita y granito. Presentan cinabrio, uno de ellos está quebrado, tienen superficie rugosa continua.
- **Puntas de Proyectoil:** se registraron:39 puntas de proyectil, de forma lanceolada, romboidal, todos de tradición serrana, el tipo de soporte es cuarzo, diorita entre otras, presentan cinabrio en la superficie.

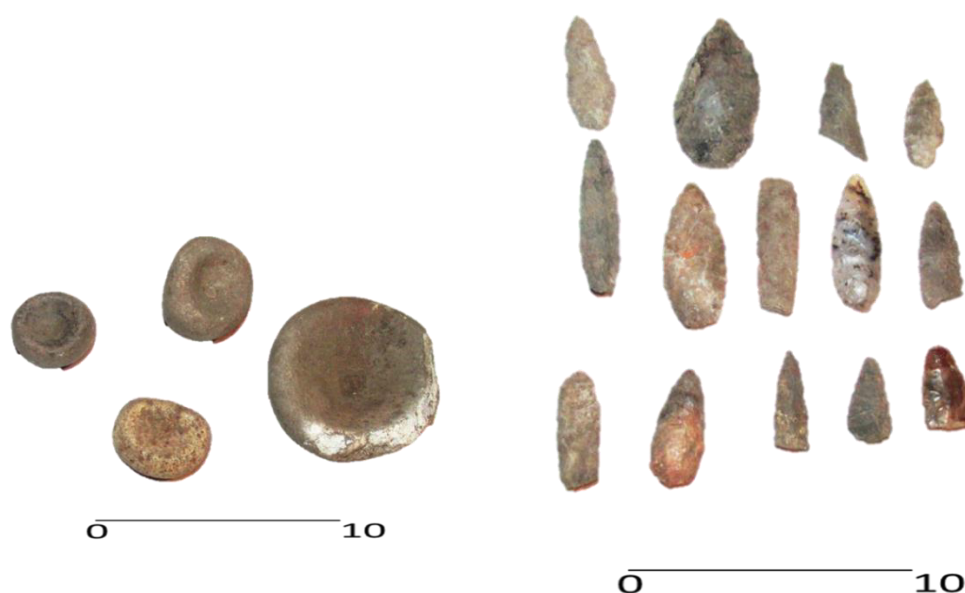


**Figura 184: Vista de una Boleadora de la Cámara Subterránea. Figura 185: Vista de pulidores de la Cámara Subterránea.**





**Figura 186: Vista de Fósiles de la Cámara Subterránea. Figura 187: Vista de conopas de camélidos de la Cámara Subterránea.**



**Figura 188: Vista de Morteros de la Cámara subterránea. Figura 189: Vista de Puntas de proyectil de la Cámara subterránea.**

Por su parte, en la unidad 9 se halló en esta temporada 2017, el entierro 2 ubicado al interiorde la estructura funeraria 1, ubicada a 0.10 metros de distancia del Muro 1. Presenta una matriz conteniendo en su interiora los individuos colectivos entremezclados de camélidos y cuyes, contenidos en un relleno de tierra orgánica de granos medios y consistencia semi-compacta de color beige. Entre los restos de cuyes se observa fémures, cráneos de cuy, etc.



**Figuras 190 y 191: Vista Detalle del entierro 2 ubicada en el interior de la estructura funeraria 1.**

Así mismo se halló en la subunidad III de la misma unidad 9 el contexto funerario 6, ubicado al lado Norte del muro 4, conformado por una pequeña cista de planta irregular de 0.85 metros de largo x 0.40 metros ancho, construido de piedra canteada unida con argamasa, el cual no presenta ningún vano, sellada con piedras largas canteadas (lajas). En el interior se halló la deposición de un solo individuo, restos óseos de camélidos desarticulados, asociados a 12 elementos: 2 piruros de material cerámico, una pequeña tapa cerámica con agarradera, una lámina de metal de forma circular, dos artefactos óseos (escápulas trabajadas), un pulidor lítico, un artefacto óseo, un plato fragmentado, dos piruros, una roca (plomo), un cráneo de un cuy y una punta de obsidiana.

En esta misma unidad 9 se halló al interior del Kullpi un espacio de cocina, conformado por una cámara de planta rectangular ubicado al oeste de la subunidad III, asociado al muro 3 del edificio, conteniendo una chimenea vertical que se inicia en la parte superior de la cámara y se prolonga hasta el exterior. Justo debajo de esta chimenea se halló lentes de ceniza conteniendo en su interior fragmentos de cerámica, óseos de camélidos. Debajo de estos lentes de

ceniza y separados por tierra color beige, se halló un fogón (nivel 3) ubicado debajo de la chimenea, cubierta de ceniza y carbón, asociada a los restos óseos del cráneo de un cuy y a material cerámico llano con manchas de hollín. Así mismo en la parte suroeste de la cámara se definió una estructura de forma rectangular media irregular, de 0.80 metros por 0.30 metros, cerca del vano o acceso que está orientada hacia el oeste de la unidad, la cual se constituye en un cuyero pequeño, donde por sus dimensiones podían vivir dos o tres cuyes.



**Figura 192: Vista de detalle de la cocina /cámara 3 en la cual se puede apreciar el Fogón. Figura 193: Vista de detalle de la cocina/Fogón.**



**Figura 194: Vista de detalle de Fogón, Nivel 3. Figura 195: Vista de detalle de cráneo de un cuy asociado a la cocina fogón, Nivel 3.**

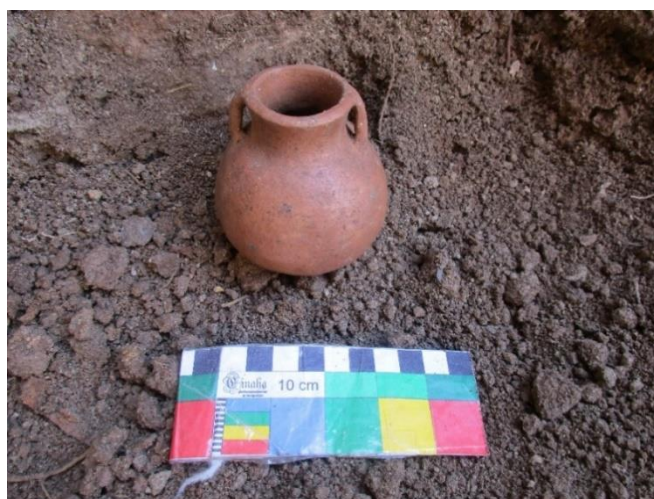




**Figura 196: Vista de detalle de la estructura rectangular asociado a la cocina fogón, Nivel 3, correspondiente a un cuyero.**

En la subunidad IV de la misma unidad 9 se halló el contexto funerario 2, ubicado al interior de la estructura funeraria 2, orientada de oeste a este, de planta rectangular, sw 1.20 metros de largo por 0.90 metros de ancho y 1.50 metros de alto. El contexto funerario recuperado corresponde a dos individuos: una deposición individual superior de individuo de sexo femenino, conformado por estructuras óseas contenido en un relleno de origen cultural compuesto de tierra orgánica semi compacta de color beige. Se encontró asociado a un cántaro de cuerpo globular de estilo Inca Local, depositado al mismo nivel del individuo. Una vez retirado el individuo se halló un segundo nivel de ofrendas conformado por el individuo 2 de sexo femenino, con sus restos desarticulados, conformado por restos óseos completos y fragmentados (fémur, cráneos costillas, sacros, falanges, omóplato, húmeros, etc.); asociado a un batán. Debajo del individuo 2 se halló un tercer nivel conformado por una mano de moler de forma alargada asociada a los restos óseos de un cuy, un cúmulo de cal, un piruro cerámico y

un artefacto óseo. Así hacia el lado norte se halló 3 cráneos de cuyes asociados a estos elementos.



**Figura 197: Vista General de la Estructura Funeraria N° 2 /CF 2, Nivel 2 /individuo 1. Figura 198: Vista de detalle del elemento 1 asociado al CF 2.**



**Figura 199: Vista de detalle del CF2 /Nivel 3/Individuo 2. Figura 200: Vista de detalle de cuyes asociado al CF2 /Nivel 4.**

En la unidad 10 se encuentra ubicada en el sector A de Marca Piche, en la cual en la subunidad II (capa superficial) se halló 45 fragmentos de cerámica asociados a 48 óseos de los cuales (10 corresponden humanos y 38 de camélidos y cuyes). En esta capa se registró el hallazgo 1 conformado por 13

conopas líticas, con representaciones zoomorfas de camélidos, canidos y cuyes.

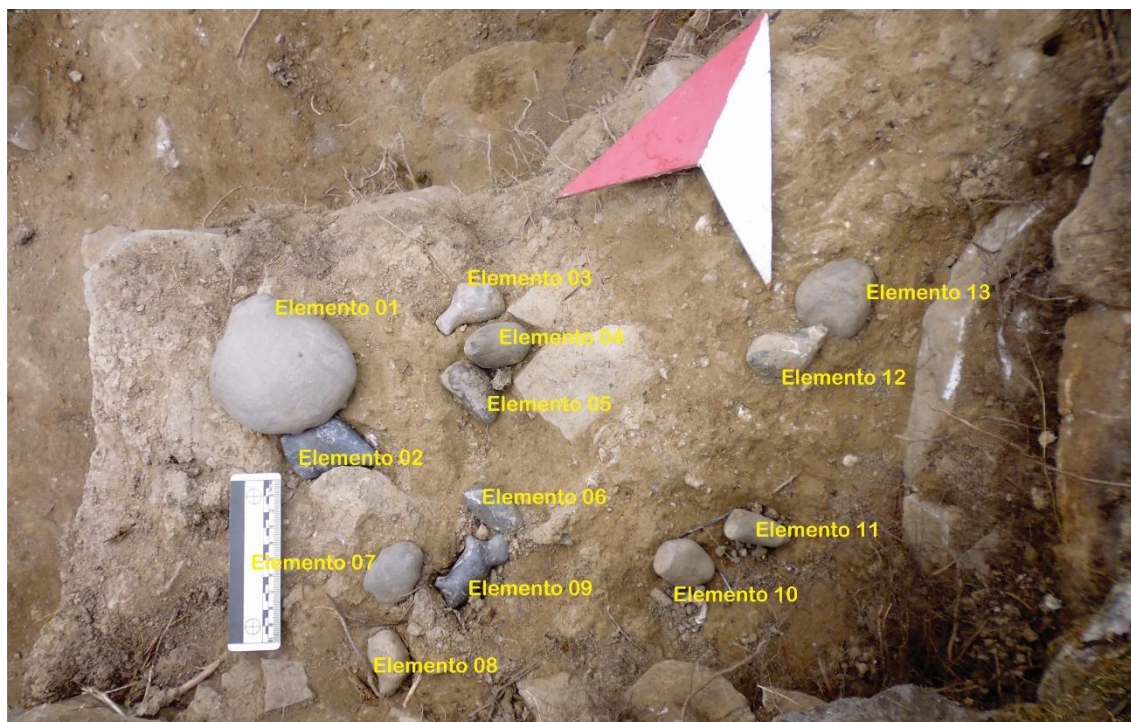
Las tres conopas de cuyes indetificadas son:

- El elemento N° 01 es un canto rodado de forma zoomorfa que se encuentra orientado al noreste, se registró a 1.53 metros de profundidad con respecto a la cota. El tipo de roca empleado es el basalto, sus dimensiones son: 0.11 metros de largo, 0.10 metros de ancho y 0.05 metros de espesor. El elemento se encuentra tallado representando un cuy. Por las características que presenta se concluye que se trata de una “illa” o figurina lítica que representa un simbolismo dentro de la ideología andina, ceñido a la crianza de dicho animal.
- El elemento N° 03 es un canto rodado de forma zoomorfa el cual se encuentra orientado al norte, se registró a 1.54 metros de profundidad con respecto al punto datum. El tipo de roca empleado es la pizarra, sus dimensiones son: 0.45 metros de largo, 0.35 metros de ancho y 0.02 metros de espesor; el elemento se encuentra tallado representando un cuy.
- El elemento N° 13 es una piedra de río de forma zoomorfa el cual se encuentra orientado al norte, se registró a 1.50 metros de profundidad con respecto al punto datum. El tipo de roca empleado es el basalto, sus dimensiones son: 0.06 metros de largo, 0.05 metros de ancho y 0.03 metros de espesor; el elemento se encuentra tallado representando un cuy.

Por la asociación de los 13 elementos líticos “illas” dentro de la cámara 7, ubicado dentro del recinto 01. Se define un espacio dedicado al culto a dichos figurinas o illas, con el propósito de propiciar la abundancia de los animales de crianza como la alpaca y el cuy. Este tipo de ideología aún se mantiene en



muchos pueblos rurales, donde las personas al encontrar estas figurinas en lugares arqueológicos o en otros espacios, guardan la creencia de que son formados por los rayos, de allí que proviene el nombre de “illas” y dichas figurinas hasta nuestros días aun reciben su culto.



**Figura 201: Vista en detalle del hallazgo N° 01.**

En la capa B se halló como parte de los componentes culturales, 190 fragmentos de cerámica y 94 óseos correspondientes a camélidos y cuyes, asociados a 4 artefactos líticos de molienda y 2 artefactos líticos de pulir.

En la unidad 14 se recuperó el hallazgo 52, conformado por tres niveles donde se hallaron 11 elementos: el nivel 1 conformado de siete elementos, el nivel 2 conformado de dos elementos y el nivel 3 asociados a 2 elementos. los cuales se registraron junto y al interior de la cámara funeraria 6 / piso 1. El nivel 1 está conformado por un artefacto de material lítico (punta en miniatura de

cuarzo lechoso), una conopa elaborado de una pieza ósea (pelvis), una punta de obsidiana de color negro de forma bifacial con punta aguda de base sin pedúnculo, una mano de moler elaborado de un canto rodado, una preforma de punta de forma bifacial, piezas óseas de cuy (en el lado noreste de la unidad de excavación, a 0.35 metros al sur del perfil norte, asociado al elemento 2 y a 20 cm al oeste del elemento 5, exactamente en la entrada hacia la cámara funeraria 6 sobre el piso 1) y un trozo de mineral (al parecer antimonio). El nivel 2 está conformado por un batan, elaborado de un canto rodado, y una punta bifacial de color lechoso sin pedúnculo. El nivel 3 está conformado por una preforma de andesita y un piruro elaborado en material óseo.

De igual manera, en la cámara funeraria 6 del interior del Kullpi de la misma unidad 14 (subunidad II), se halló sobre el piso 1 de la cámara (de 2.00 metros de largo por 0.55 y 0.78 metros de ancho), que se compone de relleno que forma parte del colapso de techo asociado a componentes culturales de una illa, punta de obsidiana y restos de material óseo de cuy, fragmentos óseos de camélido adulto, fragmentos de cerámica doméstica, un batan y una preforma de andesita.

En la unidad 16, emplazada al interior de un edificio tipo Kullpi se recuperó el hallazgo 11, al interior de la capa superficial (ampliación este). Se encontró cerca a la base del muro exterior de la unidad, en el lado oeste. El hallazgo N°11 es un artefacto de material óseo animal, un cráneo y huesos de cuy se encontraron en la base del muro de la cara exterior de la subunidad I. El estado de conservación es regular. El estado de deterioro es bajo.



Asímismo, en la capa B de la unidad 16 se recuperó el hallazgo 81, al interior de la cista que está adosada a la cámara funeraria 2. Este hallazgo 81 está conformado por materiales óseos de camélidos, un cuy, fragmentos de cerámica sin decoración, y dos cuerpos humanos incompletos. Uno de una mujer que estaba en la esquina noreste de la cista y el otro cuerpo es de un posible feto o neonato que se encontró cerca de las piernas de la mujer sobre una roca plana, que se encuentra cerca a la entrada de la cámara 2.

En la unidad 17 al interior de un Kullpi de medianas dimensiones en el sector A, en la cámara 2, ubicada en la esquina noroeste del recinto 2, es una estructura de planta cuadrangular con un vano y un ducto superior de ventilación o chimenea. Parte de la estructura se asienta sobre la roca madre y se halla compuesta por los muros 21, 22, 25 y 6. Sus medidas son 1.40 metro de este a oeste por 1 metro de norte a sur, con una altura de 2 metros. El vano se encuentra en el muro 21, se orienta al sur y mide 1m de alto y 0.70m de ancho, presenta solo dintel y tiene forma de falsa bóveda. La cámara cumplió la función de cocina por el material encontrado. En el nivel de excavación 1 se halló material de relleno (piedras medianas angulosas, tierra orgánica con vegetación y escaso material cultural consistente en fragmentos de cerámica y fragmentos óseo animal). En el nivel 2 se halló relleno semicompacto, con piedras clavadas en la tierra arcillosa, con predominancia de fragmentos óseos de animal. En el nivel 3 se halló tierra quemada, ceniza y carbón de consistencia suelta y granulosa. El material cultural con predominancia en fragmentos de cerámica con hollín es regular, también tenemos fragmentos óseos de animal con huellas de quema. Hacia el lado oeste la capa tiene consistencia muy suelta con abundante material

orgánico desintegrado, parece tierra de abono, en esta capa se registró fragmentos óseos pequeños, algunos pertenecen a un cuy.



**Figuras 202 y 203: Cámara 2, vista de perfil sur. Vista de un cráneo de cuy.**

#### **8.2.4 Evidencias de cuy en Araro (Santa Cruz de Andamarca)**

El sitio arqueológico de Araro se encuentra ubicado en la cima del cerro Araro, el cual cumple la función de divisoria de aguas entre las sub cuencas de los ríos Baños al Oeste y Santa Cruz al este; ambos ríos afluentes del río Chancay por la margen izquierda. La ubicación UTM del sitio es: N8760880, E0321944 y la altura es de 4030 metros sobre el nivel del mar. Se trata de un Complejo arqueológico monumental. Categoría: Sitio político-administrativo. El año 2017 con el auspicio y financiamiento de la Municipalidad Distrital de Santa Cruz de Andamarca se realizaron trabajos de investigación como parte del

diagnóstico para la puesta en valor de este sitio arqueológico, en la cual se excavó un total de 13 unidades en área al interior y exterior de los edificios kullpi. En dos de estas unidades de excavación se recuperó restos de cuyes que formaban parte de las ofrendas funerarias.

En la unidad de excavación 8 (de 8 x8 metros), distribuida en 3 sub unidades según la distribución de ellos espacios: Sub Unidad I conformado por un patio externo; Sub Unidad II conformado por una estructura tipo kullpi de planta rectangular y con cámaras funerarias internas; la Sub Unidad III conformado por un espacio cercado por muros en la parte externa. La capa superficial es de 0.10 metros de grosor. Al interior de la capa A del Kullpi (Sub Unidad II) se recuperó 5 (hallazgos 2, 3, 4, 5 y 6), los entierros 1 y 2, y los contextos funerarios 1 y 2. Los hallazgos corresponden a un fragmento de cráneo humano, un batán, una mano de moler, óseos de venado y el cráneo de un cuy. El cráneo de cuy, mide 0.07 metros de largo y 0.04 metros de ancho. Se encuentra parcialmente fragmentado y en mal estado de conservación. Está ubicado en la esquina noroeste del recinto 1, a una profundidad de 1.90 metros desde la cota. En asociación se halló un vaso de madera.

Por su parte, en la unidad de excavación 13, Ubicada junto a un peñón, tratándose de una unidad de 10x8 metros, emplazado entre dos estructuras de planta rectangular tipo kullpi y un espacio abierto, en las coordenadas UTM 0321620E y 8760327N, dividido en tres Sub Unidades (Sub Unidad I corresponde a una estructura de planta circular; Sub Unidad II corresponde a un

recinto de planta rectangular que presenta un pequeño compartimiento; Sub Unidad III, corresponde a un espacio abierto).



**Figuras 204 y 205: Hallazgo 6, cráneo de cuy. Hallazgo 9, fragmento de vaso de madera.**



**Figura 206: Recinto 1 (sub Unidad II) de planta cuadrangular, en cuyo interior se encontró restos de cuy.**

En la Sub Unidad II se recuperó el Contexto Funerario 1, ubicado en el interior de la cámara 1 (de planta rectangular) que forma parte del recinto 2, que mide 3.50 metros de largo por 1.50 metros de ancho, ubicada en la parte sur de la Sub Unidad II. En el interior se halló los restos disturbados y desarticulados de un individuo de sexo femenino, cubierto con un relleno en un relleno cultural



compuesto de tierra arcillosa de consistencia semi compacta, de color beige marrón y acompañada de algunas piedras medianas. La posición del individuo no se puede definir porque posiblemente a la hora del colapso del techo hacia el interior del recinto ocasionó la disturbación total (movimiento de los huesos de su posición original). Asociado al contexto se hallaron 4 elementos: Elemento 1, corresponde a un conjunto de restos óseos de cuy (cráneo, húmeros, falanges etc.), ubicados junto a los huesos del individuo; Elemento 2, ubicado al noroeste del individuo (muy próximo al muro de la cámara), corresponde a una pequeña vasija de Estilo Inca Provincial, aribaloyde, que presenta como acabado engobe color naranja con diseños geométricos de colores rojo, negro y crema; Elemento 3, corresponde a un artefacto lítico de morfología irregular, elaborado en canto rodado tipo granodiorita color grisáceo, de 10 cm x 6 cm; Elemento 4, correspondiente a un pequeño fragmento de textil.



**Figuras 207 y 208: Vista panorámica y en detalle de la cámara donde se halló el contexto funerario 1.**



**Figuras 209 y 210: Vista en detalle de los elementos que conforman el contexto funerario 1, a la izquierda los huesos de cuy y a la derecha la vasija de Estilo Inca.**





**Figura 212: Vasija de la cultura Moche con representación escultórica de un cuy (Museo de América, Madrid).**



**Figura 213: Vasija de la cultura Moche con representación escultórica de un cuy (Museo de América, Madrid).**





**Figura 214: Plato de cuy con guiso de Alverjas, plato tradicional del pueblo de Raquia (Ancash), consumido por los migrantes en Huaral.**



**Figuras 215 y 216: Proceso de preparación del plato de estofado de cuy, consumido en las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral.**

## CONCLUSIONES

Tras cinco siglos de dominación europea en las que todas las políticas han estado orientadas al reemplazo de nuestro idioma, costumbres, religión y prácticas médicas, por prácticas del viejo mundo, aún pervive en el Perú Profundo, prácticas autóctonas que nos permiten conocer sobre el legado de diez o más milenios de experiencia cultural y visión del mundo autónomo.

Las evidencias arqueológicas sobre el uso del cuy en los Andes se remontan a periodos de ocupación temprana (Periodo Lítico), correspondiendo a un animal de alta valoración alimenticia, situación que provocó su domesticación, incrementándose su consumo hacia el Periodo Formativo Andino. Los contextos arqueológicos señalan la importancia ritual que adquiere el cuy desde el Periodo Formativo hasta el Tawantinsuyu, evidenciado en vasijas con representaciones escenográficas de curanderos utilizando el cuy con fines medicinales mediante el jubeo (vasijas de la cultura Moche); así como contextos de deposición de cuyes asociados a eventos ceremoniales.

Las crónicas, visitas y documentos eclesiales coloniales tempranos evidencian la importancia del cuy como elemento ritual, de adivinación, medicinal

e ingrediente alimenticio de alta importancia durante el Twantinsuyu. Las investigaciones arqueológicas realizadas en los últimos 15 años en 9 asentamientos y cementerios arqueológicos de la cultura prehispánica tardía Chancay (Cuyo, Lumbra, Castillo de Pasamayo, Macatón, Sacachispa, Andoma, Pampa de Animas, Cerro Colorado y Walmay), que se desarrolló en la Costa Nor Central Peruana inmediatamente antes del desarrollo del Tawantinsuyu, han revelado numerosos contextos con ofrendas de cuyes, animales que formaban parte de los banquetes ofrendatorios colocados al interior de las tumbas, relacionados con el culto a los ancestros (muertos), colocados en actividades rituales. Además, también se halló desechos de cuyes que formaban parte de basurales arqueológicos, utilizados con fines alimenticios. Las investigaciones con excavaciones en 4 asentamientos político administrativos de la cultura Atavillos (Rupac, Araro, Purunmarca y Marca Piche), que se desarrolló inmediatamente antes del Tawantinsuyu en la región altoandina de la actual provincia de Huaral, evidenciaron que los cuyes estaban presentes en diversas actividades rituales relacionadas con el culto a los muertos y el culto a las montañas sagradas o apus; estando representado en conopas o illas ofrendadas en ritos propiciatorios de abundancia de recursos.

Los documentos coloniales referidos a poblaciones de la cuenca alta del río Chancay, refieren que aún se mantenían vigentes hacia el siglo XVII, antiguas prácticas religiosas andinas, donde el sacrificio de cuyes en medio de rituales conmemorativos y propiciatorios, eran muy comunes. Estas prácticas fueron combatidas durante la Colonia por las violentas campañas de extirpación de

idolatrías en los corregimientos de Chancay y Atavillos (más adelante Canta), aunque no exterminadas.

En la Costa de la actual provincia de Huaral, hacia el siglo XIX, muchas prácticas culturales prehispánicas habían desaparecido (producto de los tres siglos de dominación hispana, la despoblación nativa y la evangelización católica), mientras que otras redujeron su práctica considerablemente, entre estas los usos del cuy. Por su parte en los pueblos altoandinos de la provincia de Huaral, muchas de estas prácticas se mantuvieron casi intactas.

En la actualidad en la región altoandina y en la Costa de la provincia de Huaral, la crianza de cuy se mantiene vigente: en la región altoandina al interior de las áreas domésticas y principalmente para autoconsumo familiar, mientras que en la Costa se desarrolla a nivel doméstico o en granjas especializadas, con fines de autoconsumo y comercial. En la gastronomía de la provincia de Huaral, el cuy es un ingrediente muy cotizado, consumiéndose en ocasiones festivas, como instrumento de sociabilización e interacción social y cultural.

En las comunidades campesinas altoandinas de la provincia de Huaral, el cuy es utilizado con fines medicinales mediante el jubeo, práctica ancestral desarrollada por especialistas curanderos, con fines de pronóstico, identificación y terapéutica de enfermedades que aquejan a la población local. En las ciudades y poblados de la Costa de la provincia de Huaral, el jubeo con cuy es practicado por especialistas curanderos y maestros brujos, en su mayoría personas

migrantes de otras regiones del Perú; por ello que presenta diversos procedimientos y tratamientos.

En la región altoandina de Huaral el cuy es utilizado también en otros rituales religiosos, como los “pagos” u ofrendas a las montañas sagradas, a los ancestros o para tratamiento de enfermedades culturales como el susto. A través de los tiempos y hasta la actualidad, el cuy ha cumplido un papel integrador y mediador de las relaciones humanas, inmerso en las relaciones sociales cotidianas a nivel familiar, comunal, así como religioso, mediando entre los hombres y sus divinidades.

El proceso de jubeo con cuy se va a realizar mediante la aplicación de una serie de símbolos con significación conocida y reconocida por los integrantes de la sociedad que la practican. La eficacia simbólica permitirá un apropiado proceso. El cuy representa simbólicamente un agente dinamizador en las relaciones y comunicaciones entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza y las divinidades, relaciones mediadas por el curandero o especialista.

Las interpretaciones simbólicas identificadas en el proceso de jubeo con cuy presentan un sistema dual, en oposición y complementario (el patrón constructivo simbólico de opuestos complementarios).

El cuy como alimento simboliza las relaciones interpersonales al interior de una sociedad tradicional, o en sus relaciones con individuos externos a esta. En las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, el cuy es consumido solo en ocasiones festivas, en banquetes ofrecidos a visitantes o en ocasiones para

sellar acuerdos comerciales o de reciprocidad entre miembros de una misma comunidad. El cuy como alimento representa un ingrediente festivo, no cotidiano, simboliza la integración familiar, cumpliendo un rol integrador. El cuy se constituye en un símbolo básico de la hospitalidad familiar y social.

En las comunidades altoandinas de la provincia de Huaral, el uso del cuy con fines rituales aún se mantiene vigente. El cuy simboliza este proceso integrador entre lo humano y lo divino, entre los vivos y los muertos y entre el cuerpo y el alma.

Es importante que el Estado Peruano adopte mecanismos para involucrar estas prácticas tradicionales ancestrales en diversas esferas públicas, a fin de estudiarlos con más profundidad y amplitud; destacando sus aspectos positivos y revitalizándolo.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Jose de

1590 (1954) **Historia natural y moral de las Indias. Biblioteca de Autores Españoles**. Tomo 73. Ediciones Atlas. Madrid, 247 pp.

ADKINS, R. M.; GELKE, E.; ROWE, D.; y HONEYCUTT, R. L.

2001 "Molecular phylogeny and divergence time estimates for major rodent groups: Evidence from multiple genes". **Molecular Biology Evolution**. N° 18. USA, pp. 777 - 791.

AGUAYO FRANCO, Adriana

2008 "Análisis osteológico de una muestra de la población Ychsma del sitio arqueológico de Armatambo, sector 22 de Octubre". **Arqueología y Sociedad**. N° 19. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 199-222.

AGÜERO, Carolina

2007 "Los textiles de Pulacayo y las relaciones entre Tiwanaku y San Pedro de Atacama". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Vol. 12, N° 1. Santiago de Chile, pp. 85-98.

AGUIRRE, Patricia

2017 **Una historia social de la comida**. Editorial Lugar. Buenos Aires, 375 pp.

ALTAMIRANO ENCISO, Alfredo

1985Ms. **Análisis osteológico del material procedente del sitio “Lo Demás”, Chincha, Perú**. Trabajo presentado a Daniel Sandweiss. Gabinete de arqueología, Colegio Real, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 60 pp.

1986 “La importancia del cuy: un estudio preliminar”. **Serie Investigaciones**. N° 8. Escuela Académico profesional de Arqueología, Gabinete de Arqueología – Colegio Real. Lima, 63 pp.

1995 **Función ritual de camélidos en la costa norte del Perú: ofrendas de Pacatnamú**. Tesis para optar el grado de magíster en arqueología. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima.

ALTAMIRANO, Alfredo y ARGUEDAS, José

2016 “Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino”. **Arqueología y Sociedad**. N° 30. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 473-508.

ALTAMIRANO ENCISO, Alfredo y VAN DALEN LUNA, Pieter

2015 “Los luchadores de Rupac, valle del Alto Chancay, Perú (100-1450 DC): modelaciones, entesopatías y traumatismos torácicos”. **Libro de Resúmenes VI Congreso de la Asociación de Paleopatología en Sudamérica**. Buenos Aires, Argentina, pp. 25-26.



ALTAMIRANO FLORES, María y CABRERA CARRANZA, Carlos

2006 “Estudio comparativo para la elaboración de compost por técnica manual”.

**Revista del Instituto de Investigaciones FIGMMG.** Vol. 9, N° 17.

Facultad de Ingeniería Geológica, Minero, Metalúrgica y Geográfica,

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 75-84.

ALVARADO LINDO, Elena

1985 **Medicina tradicional en la Pampa de llave.** Instituto Indigenista Peruano,

Instituto Indigenista Interamericano. Lima, 89 pp.

ALVAREZ NOVOA, Isabel; GONZALES DE LA FLOR, Celia; MEZA HUAMÁN,

Sonia; y ARANA GÓMEZ, Sara

2013 **Reconociendo y revalorando las cocinas regionales del Perú. Lima,**

**sus otros sabores. Huacho, Huaral, Huarochirí y Canta.** Universidad

San Martín de Porres. Lima, 334 pp.

ALVAREZ VELASCO, Carla Tatiana

2019 **Estudio de los usos sociales rituales y actos festivos entorno al cuy**

**en Tungurahua.** Tesis para la obtención del Título de Licenciada en

Turismo y Hotelería. Universidad Técnica de Ambato. Ambato, 86 pp.

AMON ABAD, Carlos

2010 **Crianza y manejo de especie menores. Cuyes (cavia porcellus).**

Cunicultura, Agronómico Salesiano. Quito, 46 pp.

ANDREWS, Henry

1972-1974 “On the ethnozoology of the guinea pig”. **Ñawpa Pacha.** N° 10 – 12.

Berkeley, pp. 129 – 134.

ÁNGELES, Domingo de los.

1965 [1582] "San Francisco de Pacha y San Bartolomé de Arocxapa".

**Relaciones Geográficas de las Indias**. Marcos Jiménez de la Espada (ed.) Vol.III: Madrid, pp. 270-271.

ANGELES FALCÓN, Romel y POZZI-ESCOT, Denise

2000a "Investigaciones arqueológicas en Huaca Malena, valle de Asia". En:

**Arqueológicas**. N° 24. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima, pp. 63-77.

2000b "Textiles del Horizonte Medio. Las evidencias de Huaca Malena, valle de

Asia". En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 401-424.

2004 "Del Horizonte Medio al Horizonte Tardío en la costa sur central: el caso

del valle de Asia". **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**. Vol. 33, N° 3. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 861-886.

ANIBAL CAMPOS, Héctor y RUIZ-GARCÍA, Manuel

2008 "Genética poblacional de cobayas de Colombia, *Cavia* spp. (Rodentia:

Caviidae) con marcadores moleculares RAPD". **Revista de Biología Tropical**. Volumen 56 (3). San José, pp. 1481 – 1501.

ANONIMO (JESUITA)

1594 (1968) "Relacion de las costumbres antiguas de los naturales del Peru".

**Biblioteca de Autores Españoles**. Tomo 209. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 151-189.

ANTEZANA RUIZ, Diana; y María DIAZ BEJARANO

- 2005 “Resultados de la investigación en el sitio arqueológico de Puchuni, Atavillos Alto, valle de Chancay”. **Revista Cultural Kullpi. Investigaciones Culturales en la Provincia de Huaral y el Norte Chico.** Año 2, N° 2. Huaral, pp. 7 – 22.

ANTÚNEZ DE MAYOLO, Santiago

- 1980 “La nutrición en el antiguo Perú”. **Actas y trabajos del III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina.** Tomo V. Ramiro Matos, editor. Lima, pp. 811 – 828.
- 2011 **La nutrición en el antiguo Perú.** Sociedad geográfica de Lima. Lima, 240 pp.

ARCHETTI, Eduardo

- 2006 “Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana”. **Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.** M. Boivin; A. Rosato y V. Arribas, editores. Buenos Aires, pp. 222-233.

ARCHETTI, Eduardo y GUTIÉRREZ USILLOS, André

- 1994 “El mundo social y simbólico del cuy”. **Revista Española de Antropología Americana.** N° 24. Madrid, pp. 279-280.

ARELLANO GUERRERO, Jesús Angel

- 2000 “Crianza andina del cuy frente a los modelos de desarrollo”. En: **Manos sabias para criar la vida: Tecnología andina.** Juan van Kessel y Horacio

Larraín Barros, editores. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas. Ed. Abya – Yala. Quito, pp. 191-200.

ARELLANO LÓPEZ, Jorge

2012 “Primeras evidencias del Formativo Tardío en la Sierra Central del Ecuador”. En: **Formativo Sudamericano: Una revaluación**. Departamento de Antropología, Museo de Historia Natural, Smithsonian Institution. Washington D.C., pp. 160-178.

ARMAS, Juan Ignacio de

1888 **Zoología de Colón y los primeros exploradores de América**. La Habana, 185 pp.

ARMANDO RODRIGUEZ, Carlos; REY MORALES, Fabio Fernando; y CUENCA WILSON, Amparo

2006 **El cacicazgo prehispánico de Guabas en el valle del cauca (700-1300 d.C.)**. Universidad del Valle. Cali, 223 pp.

ARREDONDO BAQUERIZO, Freder

2007 **Antropología médica: Dualidad simbólica de plantas y animales en el valle del Mantaro**. Huancayo, 189 pp.

ARRIAGA, Pablo Jose de

1621 (1968) “Extirpacion de la idolatria del Piru”. **Biblioteca de Autores Españoles**. Tomo 209. Crónicas Peruanas de Interes Indigena. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 191-277.

ARROYO AGUILAR, Sabino

- 1987 **Algunos aspectos del culto a tayta Wamani.** Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 169 pp.
- 2006 **Culto a los Hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes.** Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 358 pp.
- 2008 **Culto a los Hermanos Cristo.** Lima, 528 pp.
- 2016 **Culto al Apu Wamanrasu. Identidad cultural de los pastores altoandinos de Huancavelica.** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 242 pp.

ARROYO BARRETO, Oscar

- 1986 **Avances en la investigación sobre cuyes.** Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria. Lima, 331 pp.
- 1987 “Estado y proyecciones de la investigación de cuyes en el Perú”. **V Congreso internacional de sistemas agropecuarios andinos.** Universidad Nacional del Altiplano, Corporación Departamental de Desarrollo de Puno CORDEPUNO, Instituto Nacional de Investigación y Promoción agropecuaria INIPA, Proyecto de Investigación de Sistemas agropecuarios andinos - PISA, Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional – ACDI, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo – CIID. Lima, pp. 403 – 404.

ASENCIOS LINDO, Rodolfo Gerbert

2019 “Albert Giesecke y las primeras acciones de conservación arqueológica en el santuario de Pachacamac en 1938”. **Actas del V Congreso Nacional de Arqueología**. Ministerio de Cultura. Vol. II. Lima, pp. 249-257.

AUSTIN ALCHON, Suzanne

1995 “Tradiciones médicas nativas y resistencia en el Ecuador Colonial”. **Saberes Andinos. Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, pp. 15-36.

AVILÉS ESQUIVEL, Diana

2014 “El pueblo ecuatoriano y su relación con el cuy”. **Actas Iberoamericanas de Conservación Animal**. N° 4. España, pp.38-40.

2016 **Caracterización genética del cuy doméstico en américa del sur mediante marcadores moleculares**. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba. Córdoba, 146 pp.

AZAROLA, Belén

2013 **La soba de cuy. Cuerpo, persona y práctica ritual en los Andes peruanos**. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 14 pp.

BACHIR BACHA, Aïcha

2007 “Dinámica y desarrollo de un centro ceremonial andino. El caso de Cahuachi”. **Arqueología y Sociedad**. N° 18. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 69-94.

2017 “El Edificio de los Frisos de Ánimas Altas. Ser paracas en el valle bajo de Ica”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 22. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 191 – 225.

BACHIR BACHA, Aïcha y LLANOS JACINTO, Oscar

2006 “El gran templo del centro Ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú)”. **Dimensión antropológica**. Vol. 38. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 49-86.

BASTIEN, Joseph

1985 “Qollahuaya andean body concepts: a topografical-hydraulic model of physiology”. **American Anthropologist**. N° 87. USA, pp. 595-611.

1987 **Healers of the andes: kallawaya herbalist and their medicinal plants**. Universitu of Utah Press. Salta Lake.

BAUER, Brian

2000 **El espacio sagrado de los incas. el sistema de ceques del Cusco**. Centro de Estudios Andino Regionales Bartolomé de las Casas. Cusco.

BEGLER, Elsie y KEATINGE, Richard W.

1979 “Theoretical goals and methodological realities: problems in the reconstruction of prehistoric subsistence economies”. **World archaeology**. Volumen 11 (2): food and nutrition. Usa, PP. 208 – 226.

BENAVENTE, María Antonia

1997-1998 “Determinación de especies animales en la Arqueología. Un enfoque zooarqueológico”. En: **Revista Chilena de Antropología**. N° 14. Universidad de Chile. Santiago, pp. 105-112.

BENFER, Robert; OJEDA, Bernardino; DUNCAN, Neil; ADKINS, Larry; LUDENÑA, Hugo; VALLEJOS, Miriam; ROJAS, Víctor; OCAS, Andrés; VENTOCILLA, Omar y VILLARREAL, Gloria

2007 “La tradición astronómico – religiosa en Buena Vista”. **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 11. Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú. Lima, pp. 53-102.

BENITO CASTILLO, Roger Nicolás

1985 **El cuy como método de diagnóstico en la medicina popular aymara en Juli**. Tesis para optar el título profesional de enfermero. Universidad Nacional del Altiplano. Puno, 52 pp.

BENNET, Wendell y BIRD, Junius

1949 **Andean culture History**. American Museum of Natural History. New York, 319 pp.

BERNUY QUIROGA, Jacquelyn

2008 “Lambayeque en San José de Moro: patrones funerarios y naturaleza de la ocupación”. En: **Arqueología Mochica: nuevos enfoques. Actas del Primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores de la Cultura Mochica**. Luis Jaime Castillo Butters, Hélène Bernier, Gregory Lockard, Julio Rucabado Yong, EDITORES. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 53-66.



BÉLISLE, Véronique

2011 **Ak'awillay: Wari state expansion and household change in Cusco, Perú (AD 600-1000)**. Tesis para optar el grado de Doctor en Philosophy (Anthropology). University of Michigan. Michigan.

BESOM, Thomas

2009 **Of Summits and Sacrifice. An ethnohistoric study of Inka religious practices**. University of Texas Press. Austin, 230 pp.

BEZADA QUINTANA, Sandra

2000 **Uso del Cloruro de benzalconio en el tratamiento de la dermatomycosis causada por Trichophyton sp. en el cuy (Cavia cobayo)**. Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, xvi + 43 pp.

BINFORD, Louis

1962 "Archaeology as anthropology". **American antiquity**. N° 28 (2). USA, pp 217-225.

1965 "Archaeological systematics and the study of culture process". **American antiquity**. N° 31. USA, pp. 203-210.

BOIXAREU, Rosa

2008a "La enfermedad, cuestión antropológica". En: **De la antropología filosófica a la antropología de la salud**. Rosa María Boixareu, coordinadora. Barcelona, pp. 183-194.

2008b "Factores importantes para una comprensión actual de la enfermedad". En: **De la antropología filosófica a la antropología de la salud**. Rosa María Boixareu, coordinadora. Barcelona, pp. 195-204.

BOLTON, Ralph

1979 "Guinea pigs, protein, and ritual". **Ethnology**. N° 18. USA, pp. 229 – 252.

2009 **Cuyes, camiones y cuentos en los Andes. Estudios antropológicos de la cultura expresiva**. Universidad nacional del Altiplano. Lima, 233 pp.

BOLTON, Ralph y CALVIN, Linda

1981 "El cuy en la cultura peruana contemporánea". **Runakunap Kawayayninkupaq. La tecnología en el mundo andino: subsistencia y mensuración**. H. Lehtman y A. Soldi, editores. Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas. México D.F., pp. 261-326.

BOLTON, Ralph; CALVIN, Linda; FLORES OCHOA, Jorge A.

2012 **Alpacas y cuyes en la etnografía andina**. Serie: Antropología y etnología, 12. Universidad Nacional del Altiplano. Puno, 297 pp.

BONAVIA, Duccio

1982 **Los Gavilanes. Precerámico peruano: mar, desierto y oasis en la historia del hombre**. COFIDE. Lima, 512 pp.

1991 **Perú: Hombre e historia. De los orígenes al siglo XV**. Edubanco ed. Lima, 586 pp.

BORDIEU, Pierre

1979 **Outline of a Theory of practice**. Cambridge University press. Cambridge.

BORRERO, Luis Alberto

2011 "La función transdisciplinaria de la arqueozoología en el siglo XXI: Restos animales y más allá". **Antípoda**. N° 13. Bogotá, pp. 267-274.

BRACKEN, K. E.; ELGER, W.; JANTKE, I.; NANNINGA, A.; y GELLERSEN, B.  
 1997 "Cloning of Guinea Pig Cyclooxygenase-2 and 15- Hydroxyprosta- glandin  
 Dehydrogenase Complementary Deoxyribonucleic Acids: Steroid-  
 Modulated Gene Expression Correlates to Prostaglandin F<sub>2</sub> Secretion in  
 Cultured Endometrial Cells". **Endocrinology**. Vol. 138, N° 1. The  
 Endocrine Society. USA, pp. 237 – 247.

BRAVO DÍAZ, Andrea

2013 **Cuando los saberes se hacen audibles, la trasmisión del conocimiento  
 en el Ecuador del siglo XXI**. Tesis para obtener el título de maestría en  
 antropología. FLACSO. Quito, 149 pp.

BUENO MENDOZA, Alberto

2001a "Las Ruinas de Añay". **FREDER. Por el Desarrollo Integral y sostenible  
 de la Provincia de Huaral**. N° 2. Huaral, pp. 4.

2001b "Las Ruinas de Añay". **FREDER. Por el Desarrollo Integral y sostenible  
 de la Provincia de Huaral**. N° 3. Huaral, pp. 4.

2019 "De la diversidad arqueológica temprana pre-Chavín a la nación Chavín".  
**Arqueología Peruana del COARPE**. N° 1. Colegio Profesional de  
 Arqueólogos del Perú. Lima, pp. 169-204.

BUENO MENDOZA, Alberto y GRIEDER, Terence

1979 "Arquitectura precerámica en la sierra norte". **Revista Espacio**. N° 5. Lima.

1980 "La Galgada: Nueva clastre para la arqueología andina". **Revista Espacio**.  
 N° 9. Lima.

1981 "Arte y cultura precerámica". **Revista Espacio**. N° 10. Lima.

BURGER, Richard

1998 **Excavaciones en Chavín de Huantar**. Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú. Lima, 460 pp.

2008 “Chavín de Huántar and Its Sphere of Influence”. **Handbook of South American Archaeology**. Helaine Silverman y William Isbell, editores. New York, pp. 681-703.

CABELLO DE VALBOA, Miguel

1951 (1586) **Miscelanea antartica: una historia del Peru Antiguo**. Instituto de Etnologia, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 483 pp.

CABIESES MOLINA, Fernando

1980 “Historia de la ciencia y la tecnología en el Perú”. **Historia del Perú**. Tomo X (procesos e Instituciones). Ed. Juan Mejía Baca. Lima, pp. 127-277.

1996 “La articulación de las medicinas tradicionales con la medicina oficial”. **Anales de la facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos**. Vol. 57, N° 1. Lima, pp. 108-109.

CABRERA, Angel

1953 “Los roedores argentinos de la familia Caviidae”. **Libro de publicaciones**. N° 6. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, pp. 48 – 56.

CÁCEDA GUILLÉN, Daniel

2005 “Determinación arqueológica de las características culturales en los sitios de Chiprac, Rupac, Añay y Cerro Mango”. **Kullpi. Investigaciones**

**culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico.** N° 2. Huaral, pp. 23-51.

- 2014 “Cerro Mango Cápac: un apu atavillos en la cuenca alta del río Chancay”.  
**Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima.** P. Van Dalen Luna, editor. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 321-336.

CÁCERES, Efraín

- 1988 **Si crees, los apus te curan. Medicina andina e identidad cultural.**  
 Centro de Medicina Andina. Cusco, 120 pp.

CAJAVILCA NAVARRO, Luis

- 1997 “El reino de los Atavillos y la encomienda de Francisco Pizarro” **Nueva Síntesis. Revista de Humanidades.** N° 4. Lima, pp. 79-88.

CALANCHA, Antonio de la

- 1638 (1974-81) **Cronica moralizada del Orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia.** Ignacio Prado Pastor.  
 Lima, 6 tomos.

CALERO, Jorge A. y FERNÁNDEZ, Mildred

- 2015 **Arqueología de los periodos alfareros tempranos del distrito de Sicuani-Cusco.** Tesis presentada para optar el título de licenciados en Arqueología. Universidad Nacional San Antonio de Abad. Cusco.

CALLABAN, Mollie

- 2011 **Signs of the Time: Kallawaya Medical Expertise and Social Reproduction in 21<sup>st</sup> Century, Bolivia.** Tesis para optar el grado de Doctor en Philosophy (Anthropología). University of Michigan. Michigan, 293 pp.

CAMINO, Lupe

- 1992 **Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú.** CIPCA. Lima, 297 pp.

CANZIANI AMICO, José

- 2000 **Ciudad y territorio en los Andes. contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico.** Fondo editorial PUCP. Lima, 511 pp.

CARDOSO, Antonio

- 1980 “Especies zootécnicas de los Andes altos”. **Recursos genéticos animales en América Latina.** Berndt Miller – Haye y Juan Gelman, editores. Estudio FAO producción y sanidad animal. N° 22. FAO. Roma, pp. 113 – 117.

CARDOZA, Carmen y POZZI ESCOT, Denise

- 1977 **Análisis de los restos óseos excavados por el arqueólogo Richard Burger en Chavín.** Ponencia presentada al III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Lima, Manuscrito.

CARRANZA ROMERO, Francisco

- 2008 “Achicay: un relato andino vigente”. **Achkay: mito vigente en el mundo quechua.** Editora Mary Ruth Wise. Serie Lingüística Peruana N° 54. Lima, pp. 13-21.

CASSANA ROBLES, Teodoro

1976 **Arqueología de la provincia de Canta**. Lima, 238 pp.

CASSIRER, Ernst

1944 **An essay on man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture**.

Bantam Books. Nueva York, 237 pp.

CASTILLO BUTTERS, Luis

2000 "La presencia de Wari en San José de Moro". En: **Boletín de Arqueología**

**PUCP**. Nº 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 143-179.

2008 **Programa Arqueológico San José de Moro. Informe de excavaciones**.

**Temporada 2008**. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 162 pp.

CASTILLO LUJÁN, Feren; UCEDA CASTILLO, Santiago; VÁSQUEZ SÁNCHEZ,

Víctor

2019 "Rituales de purificación en la sociedad moche: un enfoque bioarqueológico

e iconográfico en el templo viejo de Huaca de la Luna, Perú". **Anales de**

**Antropología**. Nº 53, vol. 1. Universidad Nacional Autónoma de México.

México, pp. 45-65.

CASTRO GONÁLRES, Silvio

1976 **Ensayo de curtido de pieles en cuatro tipos de cuyes (cavia cobayo)**.

Tesis para optar el título de ingeniero zootecnista. Dirección académica

de Ciencias Agrarias. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

Cusco, 59 pp.

CASTRO MEDINA, Lucio

- 1981 **Folklore médico. Versión magnetofónica de las lecciones dictados por el profesor Lucio Medina a las graduandas secigristas de la Escuela de Enfermeras de la Clínica Angloamericana.** Lima, 67 pp.

CAVERO, Yuri; MATZUMOTO, Yuichi y BELLIDO, Hilda

- 2015 “Estudios de artefactos óseos del centro ceremonial Formativo de Campanayuq Rumi, Vilcashuamán, Ayacucho”. En: **Actas de ponencias del V Simposio Nacional de Arte Rupestre SINAR “Eloy Linares Málaga”.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 107-132.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN CIDAP

- 2016 “Cuy, conejo y mote casado para los difuntos”. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares. Tomado de “**El Mercurio**”. Miércoles 2 de noviembre de 2016. Cuenca, pp. 2B.

CHAMBA TANDAZO, Marlene; MORA VEINTIMILLA, Gladis; PACCHA TAMAY, Carmen; y REYES RUEDA, Elida

- 2019 “Conocimientos, actitudes y prácticas de la medicina ancestral en la población de Casacay Ecuador”. **Revista Tzhoecoen.** Vol. 11, N° 4. Universidad Señor de Sipán. Lima, pp. 88-94.

CHAUCA, Lilian

- 1995 “Producción de cuyes (*Cavia porcellus*) en los países andinos”. **Revista Mundial de Zootecnia.** N° 83 (2). FAO, Organización de las Naciones Unidas. Roma, pp. 9-19.



1997 “Producción de Cuyes (*Cavia porcellus*)”. **Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. (FAO)**. Nº 138, vol. 1-3. Lima, 53 pp.

CHAUCA IPARRAGUIRRE, George; BERESFORD-JONES, David; PULLEN, Alexander; ARCE TORRES, Susana; y FRENCH, Charles

2018 “Los orígenes del sedentarismo en el valle de Ica: excavaciones en el sitio Precerámico Medio (6485 a 5893 cal AP) de La Yerba III”. **Actas del III Congreso Nacional de Arqueología**. Vol. I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 159-168.

CHAUCHAT, Claude

1969 **Prehistoria de la Costa Norte del Perú. El Paijanense de Cupisnique**. Instituto Francés de Estudios Andinos, Patronato Huacas del Valle de Moche. Trujillo, 413 pp.

CHAUCHAT, Claude y GUTIÉRREZ, Belkys

2001 “Excavaciones en la plataforma Uhle”. **Proyecto Arqueológico Huaca de la Luna. Informe técnico 2001**. Santiago Uceda y Ricardo Morales (eds.). Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 59-93.

CHÁVEZ FARFÁN, Sergio y CHÁVEZ, Stanislava

2019 “Cambios y continuidades: 2500 años de transformación de la ciudad de Copacabana como centro sagrado”. **Arqueología Peruana del COARPE**. Nº 1. Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú. Lima, pp. 263-269.

CHIRINOS, Octavio; MURO MESONES, Krishna; CONCHA, Willy Álvaro; OTINIANO, Javier; QUEZADA, José Carlos; y RÍOS, Víctor

2008 **Crianza y comercialización de cuy para el mercado limeño**. Universidad ESAN. Lima, 192 pp.

CHU BARRERA, Alejandro

2016 “Incahuasi, Cañete: resultados preliminares de la temporada 2013”. **Actas del I Congreso Nacional de Arqueología**. Volumen I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 227 – 236.

CIEZA DE LEON, Pedro

1967 (1553) **El señorío de los Incas** (Segunda Parte de la Crónica del Perú). Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 271 pp.

1986 (1553) **Crónica del Perú**. Primera parte. Colección: clásicos peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia. Lima, 352 pp.

CLASBY, Ryan y MENESES, Jorge

2012 “Nuevas investigaciones en Huayurco: Resultados iniciales de las excavaciones de un sitio de la ceja de selva de los Andes peruanos”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 25. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 303-326.

COBO, Bernabé

1964 (1653) **Historia del Nuevo Mundo**. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91 y 92. Ediciones Atlas. Madrid.

COLÁN, Hermógenes; DÍAZ, Domingo y Jorge MONTALVO

2015 “Estudios arqueológicos en el valle de chancay”. **Álbum de Oro Huaralino**. T.II Jorge Montalbo, editor. Ed. Mora. Lima, pp. 136-142.

COOPER, Gale y SCHILLER, Alan

1975 **Anatomy of the guinea pig**. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 432 pp.

CORNEJO GUERRERO, Miguel

1985 **Análisis del material cerámico excavado por Hans Horkheimer en 1961, Lauri, valle de Chancay**. Memoria para optar al grado de Bachiller (Tesis). PUCP, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 180 pp.

1991 "Patrones Funerarios y discusión cronológica en Lauri, valle de Chancay". **Estudios sobre la cultura Chancay, Perú**. Krakow, Polonia, pp. 83 – 113.

1992 "Cronología y costumbres sepulcrales en Lauri, valle de Chancay". **Estudios de arqueología peruana**. D. Bonavía, editor. Fomciencias. Lima, pp. 311 – 354.

1999 "La sociedad Prehispánica Chancay a través de la muerte". **Boletín de Lima**, N° 118, año 21. Ed. Los Pinos. Lima, pp. 27 - 44.

CORREAL ORTEGO, GONZÁLO

1977 **Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos Tequendama : 12000 años de historia del hombre y su medio ambiente en la altiplanicie de Bogotá**. Banco Popular de Colombia. Bogotá, 194 pp.

CORREAL ORTEGO, GONZÁLO; VAN DER HAMMEN, Thomas; y HURT, Wesley

1977 **La ecología y tecnología de los abrigos rocosos en El Abra, Sabana de Bogotá, Colombia.** Revista de la Dirección de Divulgación Cultural. N° 15. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, pp. 77 – 99.

COSTIN, Cathy y Y EARLE, Timothy.

1989 “Status distinction and legitimation of power as reflected in changing patterns of consumption in late prehispanic Peru”. **American Antiquity**, N° 54 (4). USA, pp. 691-714.

CUBA MELLADO, Gloria

2011 **Análisis de la cadena productiva de cuyes en el distrito de ccatcca, provincia de Quispicanchis.** Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 78 pp.

DAGGETT, Richard E.

1988 “The Pachacamac studies: 1938-1941”. **Michigan discussions in anthropology**. N° 8. Michigan, pp. 13 - 22.

DARCHIA, N.; GVILIA, I.; y ONIANI, T.

2000 “The sleep-wakefulness cycle of guinea pigs as a biosensor for anxiolytics action”. **Journal Sleep Research**. N° 9. USA, pp. 47.

DA SILVA NETO, E.J.

2000 “Morphology of the regions ethmoidalis and orbitotemporalis in *Galea musteloides* (Meyen 1832) and *Kerododn rupestris* (Wied-Neuwied 1820) (Rodentia: Caviidae) with comments on the phylogenetic systematics of the Caviidae”. **Journal Zoology System Evolution Research**. N° 38. USA, pp. 219 - 229.

DÁVILA HERRERA, Carlos

- 2006 **Brujos y hechizados. Creencias populares y sentimientos de enfermedad. Etnomedicina de los Shipibo Conibo (Pano) del Ucayali.** Universidad Alas Peruanas. Lima, 123 pp.

DAVIS, Allison y DELGADO, Carlos

- 2009 “Investigaciones arqueológicas en Yuthu; Nuevos datos sobre el periodo Formativo en el Cusco, Perú: (400 – 100 a.C.)”. **Boletín de Arqueología PUCP.** N° 13. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 347-372.

DeFRANCE, Susan

- 1996 “Iberian Foodways in the Moquegua and Torata Valleys of Southern Peru”. *Historical Archaeology*. Volumen 30 (3). USA, pp. 20 – 48.

DE LAS CASAS, Bartolomé

- 1892 **De las antiguas gentes del Peru.** Colección de libros españoles. Madrid.

DELEONARDIS, Lisa

- 2013 “La sustancia y el contexto de las ofrendas rituales de la cerámica Paracas”. **Boletín de Arqueología PUCP.** N° 15. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 205-229.

DELGADO SÚMAR, Hugo

- 1988 **El susto en la medicina tradicional de Ayacucho.** Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 55 pp.

1989a **Medicina tradicional en Parinacochas y Paucar del Sara Sara.**

Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 83 pp.

1989b **Rituales y procedimientos curativos en Ayacucho.** Universidad

Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 104 pp.

DITTMAR, Katharina

2000 "Evaluation of ectoparasites on the guinea pig mummies of El Yaral and Moquegua valley, in southern Peru". **Chungara**. Nº 32 (1). Arica, pp. 123-125.

DOUGLAS, Mary

1970 **Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú.**

Siglo XXI, editores. Madrid, 243 pp.

1975 **Implicit meanings. Essays in anthropology.** Routledge, editora.

Londres, 325 pp.

DOW, James

1986 "Universal aspects of symbolic healing. A theoretical synthesis". **American Anthropologist**. Nº 88 (1). USA, pp. 56-69.

DUCH, Lluís

1997 **La educación y la crisis de la modernidad.** Paidós. Barcelona.

2002 **Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud.** Ed. Trotta.

Madrid, 403 pp.

DUCHEMIN, Geoffrey

2013 **Animal use and community in pre-columbian Puerto Rico: zooarchaeology of the río Portugués.** Doctor of Philosophy. University of Florida. Florida, 313 pp.

DUFOUR, Isabelle-Sophie

- 1993 “La medicina tradicional y los yachac en el canton Otavalo”. **Revista Sarance**. N° 18. Revista del instituto otavaleño de antropología. Otávalo, pp. 45-70.

DULANTO, Jahl

- 2013 “Puerto Nuevo: redes de intercambio a larga distancia durante la primera mitad del primer milenio antes de nuestra era”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 15. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 103-132.

DUNNUM, J.L. y SALAZAR-BRAVO, J.

- 2010 “Molecular systematics, taxonomy and biogeography of the genus *Cavia* (Rodentia: Caviidae)”. **Journal of Zoological Systematics and Evolutionary Research**. Vol. 48 (4). USA, pp. 376 - 388.

DURKHEIM, Emilio

- 1993 **Las formas elementales de la vida religiosa**. Editorial Alianza. Madrid.

DUVIOLS, Pierre

- 1974 “Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)”. **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 63. París, pp. 275-297
- 1976 “La capacocha”. En: **Allpanchis**. N° 9. Instituto pastoral Andino. Cusco, pp. 11-59.
- 2003 **Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 882 pp.

EARL, Timothy

2002 "Exchange and Social stratification in the Andes The Xauxa Case". En:  
**Empire and domestic economy**. Terence D'Altroy y Christine Hastorf,  
 editores. Nrew York, pp. 297-315.

EDIGER, D. R.

1976 "Care and management". **The biology of the guinea pig**. J. Wagner y P.  
 Manning, editores. Academic Press. London, pp. 5 – 12.

EECKHOUT, Peter

1995 "Pirámide con rampa N° 3 de Pachacamac, costa central del Perú.  
 Resultados preliminares de la primera temporada de excavaciones (zona  
 1 y 2)". **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**. Vol. 24, N° 1.  
 Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 65-106.

1999 "Pirámide con rampa N° 3, Pachacamac. Nuevos datos, nuevas  
 perspectivas". **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**. Vol. 28,  
 N° 1. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 169-214.

2004a "Pachacamac y el proyecto Ychsma (1999-2003) ". **Bulletin de l'Institut  
 Francais d'Etudes Andines**. Vol. 33, N° 3. Instituto Francés de Estudios  
 Andinos. Lima, pp. 425-448.

2004b "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac". **Bulletin de  
 l'Institut Francais d'Etudes Andines**. Vol. 33, N° 1. Instituto Francés de  
 Estudios Andinos. Lima, pp. 1-54.



EECKHOUT, Peter y LUJÁN, Milton

2017 “Arquitectura Inca como expresión de poder: alcances, perspectivas y fases constructivas del Edificio B15 (Complejo Monumental de Pachacamac)”. **Actas II Congreso Nacional de Arqueología**. Ministerio de Cultura. Tomo I. Lima, pp. 149 – 164.

ELIADE, Mircea

1960 **El chamanismo**. Fondo de Cultura Económica. México, 448 pp.

ELLERMAN, J. R.

1940 **The families and genera of living rodents**. British Museum Natural History. London, 645 pp.

ENDERSBY, J.

2007 **A guinea pig's history of biology**. London, 512 pp.

ERAUW, Céline; EECKHOUT, Peter; LUJÁN DÁVILA, Milton; y PIGIÈRE, Fabienne

2019 “Avances en la arqueozoología de Pachacamac: algunos alcances de las temporadas 2014 y 2016 del Proyecto Ychsma”. **Actas del V Congreso Nacional de Arqueología**. Ministerio de Cultura. Vol. II. Lima, pp. 115-126.

ESCOBAR, Gabriel y ESCOBAR, Gloria

1976 “Observaciones etnográficas sobre la crianza y los usos del cuy en la región del Cuzco”. **Antropología Andina**. N° 1-2. Lima, pp. 34 – 49.

ESPINOZA GUANO, Mónica

2006 **Estudio de la sustitución de carne de bovino por carne de cuy (*Cavia porcellus*) para la elaboración de embutidos escaldados (salchichas).** Tesis para optar el título de Ingeniería de los Alimentos. Facultad de Ciencias e Ingeniería en Alimentos, Universidad Técnica de Ambato. Ambato, 98 pp.

ESPINOZA MARTINEZ, Héctor

2016 “Ocupaciones prehispánicas en K’ullupata, Cusco”. **Actas del I Congreso Nacional de Arqueología.** Volumen II. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 165 - 178.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1997 **Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo.** Ed. Amaru. Lima, 507 pp.

ESTENSSORRO FUCHS, Juan carlos

2003 **Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo.** Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 366 pp.

FARFÁN LOBATÓN, Carlos

2004 “Aspectos simbólicos de las pirámides con rampa. Ensayo interpretativo”. **Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes Andines.** Vol. 33, N° 3. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 449-464.

FARRINGTON, Ian y RAFFINO, Rodolfo

2004 "Atlas del ushno en el territorio del Tawantinsuyu". **El Shincal de Quimivil**.

R. Raffino, Editor. Catamarca, pp. 255-259.

FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, Gonzalo

1548 (1815) **Historia Natural y General de las Indias**. Madrid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1997 **Testimonio Kallawaya. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia**.

Ediciones Abya Yala. Quito, 189 pp.

FERNANDINI, Francesca

2017 "Acceso restringido: entendiendo la configuración arquitectónica y el uso del espacio en Cerro de Oro (valle de Cañete, Perú)". **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 22. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 35 – 60.

FIGUEROA, Guillermo e IDROGO, Ninfa

2004 **Lambayeque en el Perú colonial**. Cipdes, Chiclayo, 240 pp.

FINUCANE, B.; MAITA AGURTO, Patricia; y ISBELL, William

2006 "Human and animal diet at Conchopata, Peru: stable isotope evidence for maize agriculture and animal management practices during the Middle Horizon". **Journal of Archaeological Science**. N° 33. USA, pp. 1766 - 1776.

FIRTH, Raymond

1973 **Simbols: public and private**. Londres, 469 pp.

FITZHUGH, J. Benjamín

- 1989 **Sector II de Queyash: an analysis of an activity area in the Northern Highlands of Perú.** Unpublished BA. Thesis. Departament of Anthropology. University of North Carolina, Chapel Hill.

FLANNERY, Kent

- 1973 "Archaeology with a capital S". En: Ch.L. Redman, editor. **Research an theory in current archaeology.** Wiley, New York, pp. 47- 58.
- 1976 "La fauna de la región Junín". Anexo 2. **Revista del Museo Nacional.** N° 41. Lima, pp. 77 – 78.
- 2008 "Animal remains from archaeological sites in the Ayacucho basin above 3000 m elevation". **The south american camelids.** Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles-UCLA. Los Angeles, pp. 607 - 609.

FLORES BLANCO, Luis

- 2009 "Prácticas mortuorias Chancay en el sector "X" de Caral, valle de Supe". **KULLPI. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte chico.** Año 4, No 4, Octubre, Huaral, pg. 15 - 34.
- 2014 "El surgimiento del paisaje monumentalizado en la cuenca del lago Titicaca, Andes Centro-Sur". En: **Complutum.** Vol. 25, N° 1. Madrid, pp. 47-71.

FLORES ESPINOSA, Isabel

- 2006 "Excavaciones en El Mirador, Pacopampa". **Arqueología y Sociedad.** N° 16. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 125-140.

- 2016 “Avance de las excavaciones arqueológicas en la Huaca Pucllana en la temporada 2013”. **Actas del I Congreso Nacional de Arqueología**. Volumen I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 141 – 153.

FLORES OCHOA, Jorge

- 1977 **Pastores de puna, uywamichiq punarunaquna**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 305 pp.

FRAME, Mary; VALLEJO, Francisco; RUALES, Mario y TOSSO, Walter

- 2012 “Los textiles Ychsma del Horizonte Tardío en el entierro de Armatambo”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 24. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 437-478.

FRAME, Mary; GUERRERO, Daniel; VEGA, María del Carmen y LANDA, Patricia

- 2004 “Un fardo del Horizonte Tardío del sitio La Rinconada Alta, valle del Rímac”. **Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes Andines**. Vol. 33, Nº 3. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 815-860.

FRARESSO, Carole

- 2008 “El «sistema técnico» de la metalurgia de transformación en la cultura Mochica: nuevas perspectivas”. En: **Arqueología Mochica: nuevos enfoques. Actas del Primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores de la Cultura Mochica**. Luis Jaime Castillo Butters, Hélène Bernier, Gregory Lockard, Julio Rucabado Yong, EDITORES. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 153-172.

FREIRE, Ana; POSLIGUA, Alessandra; y SÁNCHEZ, Amelia

2004 **Evidencias de camélidos en el sitio Putushio a través de tres periodos de ocupación: Formativo, Desarrollo Regional e Integración.** Quito, 13 pp.

FREUD, Sigmund

1999 **Tótem y tabú.** Alianza editorial S.A. Madrid.

1987 **La interpretación de los sueños.** Alianza editorial S.A. Madrid.

FRISANCHO PÍNEDA, David

1981 **Creencias y supersticiones relacionadas con las enfermedades del indio en el Altiplano puneño.** Puno, 134 pp.

FUENTES SADOWSKI, José Luis

2012 "Huaca La Florida: La secuencia cronológica de un templo en U en el valle del Rímac". **Arqueología y Sociedad.** N° 24. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 191-226.

FUNG PINEDA, Rosa

1960 "Huaral: Inventario de una tumba saqueada" **Etnología y arqueología,** año 1, No 1. Lima. pg 74 – 129.

GADE, Daniel

1967 "The guinea pig in the Andean Folk culture". **The geographical review.** N° 57 (2). USA, pp. 213 – 224.

GALLARDO, M. H. y KIRSCH, J. A. W.

2001 "Molecular relationships among Octodontidae (Mammalia: Rodentidae: Caviomorpha)". **Journal Mammalian Evolution**. N° 8. USA, pp. 73 - 89.

GAMBOA VELASQUEZ, Jorge

2009 "Diversidad formal y cronológica de las prácticas funerarias Recuay".

**Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. N° 4. Lima, pp. 35 – 76.

GARCÍA JESÚS, Cristina

2012 **Helmintiasis gastrointestinal en cuyes (*Cavia porcellus*) en la fase de acabado de granjas de crianza familiar - comercial mediante la técnica de Travassos en el distrito de Caraz – Ancash**. Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 58 pp.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1976 [1609] **Comentarios reales de los Incas**. Tomo I. Biblioteca Ayacucho 5. Libro I-V. Caracas.

GEERTZ, Clifford

1973 **La interpretación de las culturas**. Gedisa. Barcelona.

2005 **Ensayos de antropología interpretativa**. México D. F.

GERO, Joan

- 2014 “Banquetes y Mujeres: Género, Ideología y Festines Políticos en los Andes”. **Cien años de arqueología en la sierra de Ancash**. Bebel Ibarra, editor. Instituto de Estudios Huarinos. Huari, pp. 405-420.

GIBAJA, Arminda

- 1984 “Las cuyeras incaicas”. **Illapa**. Revista del centro etnoarqueológico. N° 2. La Paz, pp. 16 – 23.
- 1996 “La medicina popular en Chinchero”. En: **Andinidad**. N° 1. Cusco, pp. 103 – 122.

GIL SANTOS, Vladimir

- 2007 “Importancia del cuy y su competitividad en el mercado”. **Arch. Latinoam. Prod. Anim.** Vol. 15 (Supl. 1). USA, pp. 216 – 217.

GILMORE, RAYMOND

- 1950 “Fauna and ethnozoology of South America”. **Handbook of South American Indians**. Vol. IV. Bureau of american ethnozoology bulletin. N° 143. USA, 345 – 464. (Gilmore; 1948).

GIOVAS, Christina; LEFEBVRE, Michelle; y FITZPATRICK, Scott

- 2011 “New records for prehistoric introduction of Neotropical mammals to the West Indies: evidence from Carriacou, Lesser Antilles”. **Journal of Biogeography**. N° 1. Washington, pp. 1 – 12.



GIRAULT, Louis

1987 **Kallawaya: curanderos itinerantes de los Andes. Investigaciones sobre prácticas medicinales y mágicas.** La Paz, 670 pp.

GLOWACKI, Mary y McEWAN, Gordon

2001 "Pikillacta, Huaro y la gran región del Cuzco: nuevas interpretaciones de la ocupación Wari de la sierra sur". **Boletín de Arqueología PUCP.** N° 5. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 31-49.

GODELIER, Maurice

1974 **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.** Siglo Veintiuno editores. México, 391 pp.

GOEPFERT, Nicolás

2008 "Ofrendas y sacrificios de animales en la cultura Mochica: el ejemplo de la Plataforma Uhle, Complejo Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna". En: **Arqueología Mochica: nuevos enfoques. Actas del Primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores de la Cultura Mochica.** Luis Jaime Castillo Butters, Hélène Bernier, Gregory Lockard, Julio Rucabado Yong, editores. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 231-244.

GÓMEZ TACURI, Hilda Luz

2015 **Salud y costumbres en el anexo de Saños Chico, El Tambo, Huancayo 2014.** Tesis para optar al título profesional de Licenciado en Antropología. Universidad Nacional Del Centro del Perú. Huancayo, 135 pp.

GONZÁLEZ TORRES, Dionisio

2010 **Cultura Guaraní**. Asunción, 316 pp.

GORBAHN, Hermann

2013 "The Middle Archaic Site of Pernil Alto, Southern Peru: The Beginnings of Horticulture and Sedentaryness in Mid-Holocene Conditions". **Diálogo Andino**. N° 41. Arica, pp. 61-82.

GRADOS RODRÍGUEZ, Hans

2014 "Rancocha: un asentamiento Atavillos en la cuenca alta del río Chancay-Huaral durante el Intermedio Tardío". **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. N° 7. Lima, pp. 127 - 188.

GRAUR, Dan; HIDE, Winston y LI, Wen-Hsiung

1991 "Is the Guinea-pig a rodent?". **Nature**. N° 351. London, pp. 649-652.

GRÉGOIRE, Anne; JOLY, Thierry; HUAMÁN FUERTES, Ethel; SILVA ARCE, Rosa María; y LEÓN TRINIDAD, Silvia

2010 "Crioconservación de los recursos genéticos del cuy (*Cavia porcellus*): producción y congelación de embriones". **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**. N° 39 (1). Institut Français d'Études Andines. Lima, pp. 185-188.

GRIEDER, Terence

2014 "La Arqueología y el Arte de Pashash: Períodos y Tipos Cerámicos". En: **Cien años de la arqueología en la sierra de Ancash**. Bebel Ibarra, editor. Instituto de Estudios Huarinos. Huari, pp. 335-376.

GUFFROY, Jean; HIGUERAS, Álvaro y GALDOS, Rosario

1989 “Construcciones y cementerios del periodo Intermedio Tardío en el cerro Ñañañique (departamento de Piura)”. **Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines**. Vol. 18, Nº 2. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 209-240.

GUILLÉN HUGO, Marco

2012 “Descubrimientos arqueológicos en Huaca Huantille, valle bajo del Rímac, durante el periodo Intermedio Tardío”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 24. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 371-392.

GUILLÉN, Karina; GRANDEZ, Ricardo; CHAUCA, Lilia; CHAUCA, Denise; y VALENCIA, Roberto

2015 “Estudio descriptivo de la anatomía radiográfica ósea del cuy (*Cavia porcellus*) no mejorado y el cuy mejorado raza Perú”. **Salud y Tecnología Veterinaria**. Vol. 3, Nº 2. Universidad Peruana Cayetano Heredia. Lima, pp. 68-77

GUTIERREZ USILLOS, Andrés

2002 **Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interrelación hombre – fauna en el Ecuador prehispánico**. Ed. Abya Yala. Quito, 473 pp.

GVILIA, I.; DARCHIA, N.; y ONIANI, T.

2000 “The animal model of insomnia”. **Journal Sleep Research**. Nº 9. USA, pp. 76.

HABETLER FLORES, Luisa Patricia

2007 **Jerarquía y organización doméstica durante el Horizonte Tardío. Una residencia de elite en el sitio Pueblo Viejo-Pucará, valle de Lurín.**

Tesis para optar el título de Licenciado en Arqueología. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima, 158 pp.

HARRIS, Marvin

2011 **Vacas, cerdos, guerras y brujas.** Alianza Editorial. Tercera edición en castellano. Madrid, 291 pp.

2017 **Bueno para comer.** Alianza Editorial. Tercera edición en castellano. Madrid, 390 pp.

HASTORF, Christine y WRIGHT, Melanie

1998 "Interpreting wild seeds from archaeological sites, a dung charring experiment from the Andes". **Journal of Ethnobiology**. Vol. 18 (2). USA, pp. 211 – 227.

HASTORF, Christine; EARLE, Timothy; WRIGHT, Herbert; LE COUNT, Lisa; RUSSEL, Blenn y SANDEFUR, Elsie

1991 "Arqueología de Jauja, Perú: del Intermedio Temprano al Intermedio Tardío (Resultados de la temporada de campo 1986)". **Arqueología y Sociedad**. Nº 11. Museo de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 7 – 44.

HENAN, Ibsen

1956 **The guinea pig.** Kansas State University. Kansas, 250 pp.

HERNANDEZ LLOSAS, María

2006 “Inkas y españoles a la conquista simbólica del territorio Humahuaca: sitios, motivos rupestres y apropiación cultural del paisaje”. **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**. Vol. 11, N° 2. Santiago de Chile, pp. 9 – 34.

HERNÁNDEZ-SAMPIERI, Roberto; FERNÁNDEZ COLLADO, Carlos; y BAPTISTA LUCIO, Pilar

2014 **Metodología de la Investigación**. Editorial Mac Graw Hill. Sexta edición. México.

HINOJOSA BECERRA, Mónica; RIVAS PALADINES, Mayra; y MALDONADO ESPINOZA, Mónica

2020 “Efectos psicológicos en los rituales ancestrales en Saraguro - Ecuador”. **International Journal of Developmental and Educational Psychology**. N° 1, Volumen 1. Madrid, pp:463-476.

HODDER, Ian

1982a **Symbols in Action**. Cambridge Universidad Press, Cambridge.

1982b **Contextual archaeology**. Cambridge University Press, Cambridge.

1991 “Interpretative archaeology and its role”. **American antiquity**. N° 56 (1). USA, pp. 7- 18.

HOHOFF, C.; FRANZEN, K.; SOLMSDORFF, K.; EPPLEN, J.T.; y SACHSER, N.

2001 “A comparative study on mate preferences and paternities in three species of South American rodents”. **Zoology**. N° 103. USA, pp. 44.

HORKHEIMER, Hans

1960 **Nahrung und Nahrungsgewinnung im Vorspanischen Peru**. Bibliotheca Ibero-Americana. Bd. 2. Berlin.

1962 “Arqueología del valle Chancay”. **Exposición en el Museo de Arte**. Lima.

1965 “Identificación y bibliografía de importantes sitios prehispánicos del Perú”. **Arqueológicas**. Nº 8. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima, 51 pp.

1970 “Chancay prehispánico: diversidad y belleza”. **100 años de arqueología en el Perú**. Rogger Ravines, comp. Petroperú. Lima, pp. 363 – 378.

1973 La alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico. Comentarios Reales del Perú. Nº 13. Universidad Nacional mayor de San Marcos. Lima, 190 pp.

HUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 (1615) **El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno**. John V Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, editores. Ed. Siglo XXI. México D.F.

HUBÍ, Manuel

1954 “Algunas observaciones sobre el Folklore médico del departamento de Junín”. **Perú Indígena**. Nº 13. Lima, pp. 70-91.

HUCKINGHAUS, Folkhart.

1961 “Zur Nomenklatur und Abstammung des Hausmeerschweinchens”. **Instituto de la Ciencia de animales domésticos de la Universidad Christian-Albrechts**. Nº 26 (2). Kiel, Alemania, pp. 65-128.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo

1981 **La religion en una sociedad rural andina, siglo XVII**. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. 158 pp.

2008 **Los oráculos en la historia andina**. Editorial Universitaria. Universidad Ricardo Palma. Lima, 54 pp.

HURTADO DE MENDOZA, Luis y CHAHUD GUTIERREZ, Carlos

1984 “Algunos datos adicionales acerca del sitio de Callavallauri. (Abrigo Rocoso N° 1 de Tschopik)”. **Arqueología y Sociedad**. N° 10. Museo de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 33-47.

HURTADO FUERTES, Ciro

2000 **La alimentación en el Tahuantinsuyo**. Instituto de Cultura Alimentaria Andina. Lima, 273 pp.

IBERICO MAS, Luis

1971 **El folclore mágico de Cajamarca**. Universidad Nacional de Cajamarca, Casa de la Cultura Cajamarca. Cajamarca.

ICOCHEA MARTEL, Georgina y PARIONA CABRERA, Walter

2014 “El sistema médico andino en tiempos de confrontación cultural en la ciudad de Ayacucho – 2011”. **Alteritas**. N° 3. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, pp. 171-182.

IDROVO URIGUEN, Jaime

2012 “El Formativo en la Sierra Ecuatoriana”. En: **Formativo Sudamericano: Una revaluación**. Departamento de Antropología, Museo de Historia Natural, Smithsonian Institution. Washington D.C., pp. 114-123.

IJZEREEF, Gerard F.

1978 “Faunal remains from the El Abra rock shelters (Colombia)”. **Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology**. N° 25 (1-2). USA, pp. 163 – 177.

ISELL, William y Young-Sánchez, Margaret

2013 “Wari’s Andean Legacy”. En: **Wari. Lords of the ancient Andes**. Thames and Hudson, The Cleveland Museum of Art. Cleveland, pp. 251-267.

ISLA, Johny

1992 “La ocupación Nasca en Usaca”. En: **Gaceta Arqueológica Andina**. N° 22. Instituto de Estudios Andinos. Lima, pp. 119-151.

2001 “Wari en Palpa y Nasca: perspectivas desde el punto de vista funerario”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 5. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 555-584.

IZUMI, Seiichi y TERADA, Kazuo

1972 **Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966**. University of Tokyo Press. Tokyo.



JANUSEK, John

2001 "Diversidad residencial y el surgimiento de la complejidad en Tiwanaku".

**Boletín de Arqueología PUCP.** N° 5. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 251-294.

JENNINGS, Justin

2012 "Cuero, cuentas y otros artefactos". **¿Wari en Arequipa? Análisis de los contextos funerarios de La Real.** Willy Yepez y Justin Jennings, editores. Museo Arqueológico José María Morante, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. Arequipa, pp. 219 – 232.

JESSUP, David

1990 **Desarrollos Generales en el Intermedio Tardío en el Valle de Ilo, Perú.** Informe Interno del Programa Contisuyu. Ilo.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo

1981 "Introducción a la cultura Chancay". En : Lavalle y Lang (Editores) **Culturas precolombinas: Chancay. Colección de arte y tesoros del Perú.** Banco de Crédito. Lima, Pp. 9 – 48.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1881-1897 **Relaciones Geográficas de Indias.** 3 tomos. Madrid.

JOHNSON, Ilana

2008 "Portachuelo de Charcape: Daily life and political power in the hinterland during the Late Moche period". En: **Arqueología Mochica: nuevos enfoques. Actas del Primer Congreso Internacional de Jóvenes**

**Investigadores de la Cultura Mochica.** Luis Jaime Castillo Butters, Hélène Bernier, Gregory Lockard, Julio Rucabado Yong, editores. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 261-274.

KAULICKE, Peter

1979 “Algunas consideraciones del material óseo de Uchkumachay”.

**Arqueología Peruana.** Ramiro Matos, compilador. Lima, pp. 103 – 111.

1997 **Patrones funerarios en Ancón.** Fondo editorial Universidad Católica.

2006 “Pandanche. Un caso del Formativo en los Andes de Cajamarca”.

**Arqueología y Sociedad.** Nº 16. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 141-180.

2008 “La economía en el periodo Formativo”. **Compendio de Historia Económica del Perú. Economía Prehispánica.** Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, pp. 137-230.

KENT, Jonathan y KOWTA, Makoto

1994 “The Cemetery at Tambo Viejo, Acarí Valley Peru”. **Andean Past.** Nº 4. Wisconsin, pp. 109-140.

KESSELI, Risto

2002 “A textile bundle which contained remains of a guinea pig from the burial tower or chullpa 1 at Taramaya, Bolivia”. **The Amazonian Interests of the Incas -project 2000-2003.** Helsinki, pp. 52 – 65.

KINDT, Petra

2009 “Los seres con antifaz en la iconografía nasca”. **Arqueología y Sociedad**.

Nº 20. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 281-292.

KISHIMOTO PINILLOS, Jorge; LÓPEZ-HURTADO ORJEDA, Enrique; y VETTER PARODI, Luisa

2018 “Cambios y continuidades entre los periodos Intermedio Tardío y Horizonte Tardío en el sitio de Panquilma: análisis preliminar del repertorio metálico”.

**Actas del III Congreso Nacional de Arqueología**. Vol. I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 77-90.

KLAUS, Haagen

2017 “Vida y muerte en el Peru colonial: inicios de la bioarqueología en Lambayeque historico (1536-1750 d.C.)”. **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 20. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 103 – 128.

KOHL, Alejandro

2018 **La salud de nuestra América. Una perspectiva histórico – antropológica**. Ed. Prometeo. Buenos Aires, 550 pp.

KOSCHMIEDER, Klaus

2010 “Estrategias de subsistencia en la periferia sur del imperio Chimú: el caso de Puerto Pobre, valle de Casma”. **Andes**. Nº 8. **Arqueología de la Costa de Ancash**. Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia. Varsovia, pp. 399-448.

KOSCHMIEDER, Klaus y GAITHER, Catherine

- 2014 “Asentamientos Chachapoya en el norte de la provincia de Luya, departamento de Amazonas”. **Arqueología y Sociedad**. N° 28. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 71-114.

KOSCHMIEDER, Klaus y GAITHER, Catherine

- 2010 “Tumbas de guerreros chachapoya en abrigos rocosos de la provincia de Luya, departamento de Amazonas”. **Arqueología y Sociedad**. N° 22. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 9-38.

KROEBER, Alfred

- 1937 **Archaeological explorations in Peru. Part IV. Cañete valley**. Volume II, N° 4. Field Museum of Natural History. Chicago, pp. 221-273.

KRZANOWSKI, Andrzej

- 1986 **Cayash prehispánico. Primera parte del informe sobre las investigaciones arqueológicas de la Expedición Científica Polaca a los Andes: Proyecto Huaura-Checras, Perú, 1978**. Polska Academia Nauk. Crakow, Polonia, 277 pp.
- 1991 “Chancay: una cultura desconocida.” **Estudios sobre la cultura Chancay, Perú**. Krakow, Polonia, pp. 19-36
- 1991 “Observaciones sobre la arquitectura y patrón de asentamiento de la cultura Chancay”. **Estudios sobre la cultura Chancay, Perú**. Krakow, Polonia, pp. 37-56

1991 "Influencia inca en los valles de Huaura y Chancay". **Estudios sobre la cultura Chancay, Perú**. Krakow, Polonia, pp. 189-214

2008 **Kultura Chancay. Srodkoweybrzeze Perú**. Instytut Amerykanistyki i Studiów Latinoamerykanistycznych. Uniwersytetu Jagiellńskiego. Polonia, 225 pp.

KUENKELE, J.

2000 "Does primiparity affect the efficiency of converting energy to offspring production in the guinea pig?". **Canadian Journal Zoology**. N° 78. Montreal, pp. 300-306.

LANING, Edward

1967 **Peru before the Incas**. Englewood Cliffs. California, 216 pp.

LAPLANTINE, François

1999 **Antropología de la enfermedad**. Serie Antropológica Ediciones del Sol. Buenos Aires, 418 pp.

LASTRES, Juan

1945 "Las curaciones por las fuerzas del espíritu en la medicina aborigen". **Revista del Museo Nacional**. Tomo XIV. Lima, pp. 27 – 81.

LATCHMAN, Ricardo

1922 **Los animales domésticos de la América Precolombina**. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología. Tomo III. Santiago de Chile, 199 pp.

LAU, George

2007 **Animal resources and Recuay cultural transformations at Chinchawas (Ancash, Peru)**. University of East Anglia.

LAVALÉE, Danielle

1990 "Analyse palethnologique d'un habitat préhistorique andin: l'abri de Telarmachay, Junín, Perú". **Revista de Arqueología Americana**. N° 2. México D. F., pp. 55-88.

2013 "La domestication animale en Amerique du Sud. Le point des connaissances". **Bulletin de l'Institut Francés de Estudios Andinos**. Vol. 19, N° 1. Lima, pp. 25-44.

LAVALLE, José Antonio de; LANG, Werner

1981 **Culturas precolombinas: Chancay**. Colección: Arte y Tesoros del Perú. Lima, 180 pp.

LEACH, Edmund

1954 **Political system of highland Burma. A Study of Kachin Social Structure**. Londres, 250 pp.

1976 **Culture and communication. The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology**. Cambridge University Press. Cambridge, 105 pp.

LEDERGERBER-CRESPO, Paulina

2010 "Cuyes y Cuchipamba en el Cantón Gualaquiza: Nuevos Datos Arqueológicos sobre la Complejidad Social de los Señoríos Cañarí". **International Journal of South American Archaeology**. Número 7. Washington, D.C., pp. 55-70

LEFEBVRE, Henri

1977 "Ideology and sociology of Knowledge". **Symbolic Anthropology: a reader in the study of simbols and meanings**. Janet Dolgin, David Schneider, editors. Columbia University press. New York, pp. 254-269.

LEFEBVRE, Michelle y DEFRANCE, Susan

2014 "Guinea Pigs in the Pre-Columbian West Indies". **The Journal of Island and Coastal Archaeology**. Volumen 9. USA, pp. 16 – 44.

LEGUIA, Guillermo

1993 **Enfermedades infecciosas y parasitarias de cuyes**. I Curso regional de producción de cuyes. INIA-EELM-EEBI. Lima.

LEÓN CANALES, Elmo

2007 **Orígenes humanos en los Andes del Perú**. Universidad San Martín de Porres. Lima, 328 pp.

2013 **14 000 años de alimentación en el Perú**. Universidad San Martín de Porres. Lima, 661 pp.

LEONI, Juan

2007 "La ocupación Wari de Ñawinpukyo: trazado espacial, arquitectura y organización social en una comunidad ayacuchana del Horizonte Medio". **Arqueología y Sociedad**. N° 18. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 131-154.

LEVI-STRAUSS, Claude

1984 **Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades**. Ed. Siglo XXI.  
México.

LEYVA VELASCO, María Ysela

2009 **Ritos de fertilidad, evidencia de camélidos en la costa central**. Tesis para optar el Título Profesional de Licenciada en Arqueología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 168 pp.

LIZÁRRAGA, Manuel

2009 “Lo ceremonial en el contexto de la vida secular. Asentamiento urbano del período Horizonte Tardío: Pueblo Viejo - Pucará, valle de Lurín”. **Arqueología y Sociedad**. N° 20. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 131-148.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

2006 **Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana**. Universidad nacional Autónoma de México. México, 514 pp.

LÓPEZ, Nicanor y SÁNCHEZ, Angela

1996 “La medicina guaraní en la era prehispánica: sus aportes”. En: **Cirugía y cirujanos**. N° 64. México, pp. 73-76.

LÓPEZ-HURTADO ORJEDA, Enrique; CAPRIATA ESTRADA, Camila;  
VÁSQUEZ MARTÍNEZ, Augusto y GONZÁLES LOMBARDI, Andrea



2014 **Proyecto de Investigación Arqueológica Panquilma. Informe final temporada 2012.** Documento de Trabajo, 204. Arqueología, 1. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 66 pp.

LÓPEZ-HURTADO, Enrique; NÚÑEZ, Bryan; ÁVILA, Mary y ALTAMIRANO-SIERRA, Ali

2017 “Veneración de ancestros en un espacio doméstico en Panquilma: un estudio preliminar en base al material cerámico y zoo-arqueológico”. **Actas II Congreso Nacional de Arqueología.** Tomo I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 207 – 216.

LOZA BALSA, Gregorio

1977 **La medicina aymara.** Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La Paz.

LUMBRERAS, Luis G.

1981 **Arqueología de la América Andina.** Ed. Milla Batres. Lima, 278 pp.

1989 **Chavin de Huantar en el nacimiento de la civilización andina.** INDEA. Lima, 245 pp.

2015 “Los rituales religiosos en Chavín y su importancia suprarregional”. **Chavín.** Museo de Arte de Lima y Museo Rietberg Zurich. Lima, pp. 185-195.

LUNA DE LA FUENTE, Carlos y MORENO, Ángel

1969 **El cuy.** Departamento de Producción Animal. Universidad Nacional Agraria La Molina. Lima.

LYMAN, Lee

2006 “Paleozoology in the Service of Conservation Biology”. **Evolutionary Anthropology.** N° 15. USA, pp. 11-19.

LYNCH, Thomas

1980 **Guitarrero Cave: early man in the Andes**. Academic Press. New York, 328 pp.

MACHACUAY, Marco y ARAMBURÚ, Rocío

1998 "Contextos funerarios tardíos en La Salina, valle del Rímac". **Arqueología y Sociedad**. Nº 12. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 37-50.

MAC KAY, Martín y SANTA CRUZ, Rafael

2000 "Las excavaciones del proyecto arqueológico huaca 20 (1999 y 2001)". En: **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 583-595.

MACKIE SORIANO, Félix; RAMOS, Mario; y ROLANDO ESPINOZA, Lorena

2019 "Aproximaciones a las diferencias sociales en Huaycán de Cieneguilla durante la época Inca a partir de la arquitectura, alimentación y uso de bienes de prestigio". **Actas del V Congreso Nacional de Arqueología**. Ministerio de Cultura. Vol. I. Lima, pp. 151-164.

MAITA AGURTO, Patricia y PÉREZ CALDERÓN, Ismael

2011 "Informe zooarqueológico de materiales recuperados en el Complejo arqueológico Wari". **Conchopata. Revista de Arqueología**. Nº 3. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, pp. 71-124.

MAKOWSKI, Krzysztof; CÓRDOVA, María Fe; HABETLER, Patricia y LIZÁRRAGA, Manuel

2005 “La plaza y la fiesta: Reflexiones acerca de la función de los Patios en la arquitectura pública Prehispánica de los periodos tardíos”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 9. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 297-333.

MALINOWSKI, Bronislaw

1973 **Los argonautas del Pacífico Occidental**. Ed. Península. Barcelona, 272 pp.

1985 **Magia, ciencia y religión**. Ed. Ariel. Barcelona, 340 pp.

MANTARA QUISPE, Emilio

1981 “Jubeo con cuye”. **Minka. Remedios del pueblo**. Publicación N° 5. Huancayo, pp. 35-43.

MARCELO MONGE, Geraldine

2015 **Identificación de Salmonella Enteritidis y Typhimurium aislada de cuyes mediante la técnica de reacción en cadena de la polimerasa múltiple**. Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, 56 pp.

MARMOL CASTELLANOS, Andrés

2007 “Museo de sitio de Huaral” **KULLPI. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte chico**. Año 3, No 3, mayo, Huaral, pp. 354 - 363.

MARTÍNEZ, Héctor

1962 "Enfermedades y medicina en Pillapi – Bolivia". **Serie Monográfica**, N° 10. Lima.

MARTÍNEZ-POLANCO, María Fernanda

2016 "El Cuy (Cavia Sp.), un Recurso Alimenticio Clave en Aguazuque, un Sitio Arqueológico de la Sabana de Bogotá, Colombia". **Latin American Antiquity**. Volúmen 27 (4). USA, pp. 512-526.

MARTÍNEZ HERNÁEZ, Ángel

2015 **Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad**. Anthropos. Madrid, 207 pp.

MARTINSON, Elizabeth; REINHARD, Karl; BUIKSTRA, Jane; DITTMAR DE LA CRUZ, Katharina

2003 "Pathoecology of Chiribaya parasitism". **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**. N° 98. Rio de Janeiro, pp. 195 – 205.

MARUSSI CASTELLAN, F

1979 "Rupac: Análisis Urbanístico de una ciudad prehispánica". **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**. tomo VIII, N° 1, 2,3. Lima.

2015 **Rupac. Destino turístico excepcional**. Universidad Peruana de Arte Orval. Lima, 170 pp.

MATIENZO, Juan de

1967 (1567) **Gobierno del Perú**. Travaux de l' Institut Francais d'Etudes Andines. N° 11. Lima, 366 pp.

MAUSS, Marcel

1979 "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología". **Sociología y Antropología**. Marcel Mauss (comp.). Madrid, pp. 265-289.

MELCHOR ARROYO, Salomón

1994 **Soba del cuy y diagnóstico en la medicina tradicional peruana**. Lima, 101 pp.

MENDEZ-QUIROS, Pablo y SILVA-PINTO, Verónica

2015 **Poblados maiceros y arquitectura funeraria en el valle de Lluta (1200 – 1600 d.C.)**. Consejo Nacional de las Ciencias y el Arte. Arica, 234 pp.

MENDOZA ESPAÑA, Velia v.; LAHOR SILLERICO, Mijael; CRUZ FLORES, María; y ARAMAYO, Alejandra

2016 **Investigación de fauna prehispánica de sitios arqueológicos de Bolivia**. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 133 pp.

MENGONI GOÑALONS, Guillermo

2007 "Archaeofaunal Studies in Argentina: A Historical Overview". **Taphonomy and Zooarchaeology in Argentina**. M. Gutiérrez, L. Miotti, G. Barrientos, G. L. Mengoni Goñalons y M. Salemme, editores. Oxford, pp. 13 - 34.

MIGNONE, Pablo

2010 "Ritualidad estatal, capacocha y actores sociales locales. El Cementerio del volcán Llullaillaco". En: **Estudios Atacameños**. Nº 40. Tarapacá, 43-62.

MILLER, Barbara

2011 **Antropología cultural**. Pearson ed. Madrid, 564 pp.

MIRANDA, Ana y UMIRE, Adán

2011 **Costumbres sepulcrales y contextos funerarios. Informe de excavación arqueológica en un cementerio Chiribaya, Quebrada Chuza, Ilo, Perú.** Arequipa, 151 pp.

McEWAN, Gordon

2005 "Excavations at Pikillacta". **Pikillacta. The Wari empire in Cuzco.** University of Iowa Press, Iowa, pp. 29-62.

MONTOYA, María; MUÑOZ, Kelly; RUÍZ, Betty; VALLEJOS, Javier y VENEGAS, Nelly

2004 "Investigaciones en el conjunto arquitectónico 22, Área Urbana Moche". **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999.** S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 203-230.

MONZÓN, Luis de

1965a [1586] "Descripcion de la tierra del repartimiento de Atunsora, encomendado en Hernando Palomino, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Ano de 1586". **Relaciones Geográficas de indias. Perú.** Marco Jiménez de la Espada, editor. Tomo I. Biblioteca de autores españoles, N° 183. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 220-225.

1965b [1586] "Descripcion de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atun Rucana y Laramati, encomendado en Don Pedro de Córdova, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Ano de 1586". **Relaciones Geográficas de**

**indias. Perú.** Marco Jiménez de la Espada, editor. Tomo I. Biblioteca de autores españoles, N° 183. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 226-236.

1965c [1586] "Descripción de la tierra del repartimiento de Rucanas Antamarcas de la Comarca Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Año de 1586". **Relaciones Geográficas de indias. Perú.** Marco Jiménez de la Espada, editor. Tomo I. Biblioteca de autores españoles, N° 183. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 237-248.

MORALES, Edmundo

1994 "The guinea pig in the andean economy: from household animal to market commodity". **Latin American Research Review.** N° 29 (3). Albuquerque, pp. 129-142.

1999 **The Guinea Pig: Healing Food and Ritual in the Andes.** Tucson: University of Texas Press.

MORIN, Françoise

1998 "Los Shipibo-Conibo". **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía.** Fernando Santos y Frederica Barclay, editores. Tomo III. Smithsonian Institute, Abya Yala y Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 275-438.

MORRIS, Brian

1995 **Introducción al estudio antropológico de la religión.** Ed. Paidós. Barcelona, 444 pp.

MOSCOSO MUÑOZ, Juan Elmer; HUARANCCA HILARES, Syntya; LÓPEZ DURAND, Víctor; ESTRADA ZÚÑIGA, Andrés; y ALVAREZ MEDINA, Dunker  
2015 **Estudio del mercado de la carne del cuy en las provincias de Cusco, Quispicanchi y Calca.** Centro de Estudios Regionales Andinos

Bartolomé de las Casas, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Cusco, 82 pp.

MUÑOZ-BERNARD, C.

1976 "Cuestiones y vitalizas: apuntes etnográficos sobre la medicina popular en la sierra oriental de Cañar, Ecuador". **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**. Vol. 5, Nº 3-4. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 49-72.

MURRO, Juan; CORTEZ, Vicente y HUDTWALCKER, José

1997 "La ocupación prehispánica del Puerto de Chancay". **Boletín de Arqueología PUCP**. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 253 – 264.

MURÚA, Martín de

1962 [1590] **Historia General del Perú. Origen y descendencia de los Incas**. Tomo I. Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, 274 pp.

NARANJO, Plutarco

2010 "La etnomedicina en el Ecuador". **Etnomedicina y etnobotánica: avances en la investigación**. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya Yala. Quito, pp. 61-72.

NARVÁEZ, Alfredo

1995 "The Pyramids of Tucume. The Monumental Sector". **Pyramids of Tucume. The Quest for Peru's Forgotten City**. Thor Heyerdahl, Daniel



H. Sandweiss y Alfredo Narváez, editores. Thames and Hudson, London, pp. 79 - 130.

NARVÁEZ, Alfredo y DELGADO, Bernarda

2011 **Huaca Las Balsas de Túcume. Arte mural Lambayeque.** Unidad Ejecutora Naylamp – Lambayeque. Lima, 262 pp.

NARVÁEZ LUNA, José y ARAUJO RODRÍGUEZ, Oscar

2019 “Proyecto “Puesta en Valor de la Zona Arqueológica Monumental El Paraíso. Temporada 2017-2018”. Resultados preliminares”. **Actas del V Congreso Nacional de Arqueología.** Ministerio de Cultura. Vol. I. Lima, pp. 73-85.

NAVARRO VEGA, Jeisen y HELMER, Matthew

2016 “Arquitectura, complejidad sociopolítica y variabilidad cultural en Samanco, un sitio del Horizonte Temprano en el valle bajo de Nepeña (900-200 a.C.)”. **Actas del I Congreso Nacional de Arqueología.** Volumen I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 35 – 47.

NAVARRO VEGA, Jeisen y MUNRO, Kimberly

2017 “Identidad y persistencia en el valle de Nepeña Perú: Propuestas a partir de las excavaciones en el sitio arqueológico de Cosma, temporadas 2014-2015”. **Actas del II Congreso Nacional de Arqueología.** Volumen II. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 55 – 66.

NEGRO, Sandra

1991 “Arquitectura y sistemas constructivos en los asentamientos de la cultura Chancay” **Estudios sobre la cultura Chancay, Perú.** Krakow. pg. 57-82.

NUÑEZ, Lautaro y HALL, Henri

- 1982 “Análisis de dieta y movilidad en un campamento Arcaico del norte de Chile”. **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**. Vol. 11, Nº 3-4. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 91-113.

NUÑEZ, Lautaro

- 1986 “Evidencias arcaicas de cuyes y maices en Tiviliche: hacia el semisedentarismo en el litoral fértil y quebradas del norte de Chile”. En: **Chungara**. Nº 16-17. Arica, pp. 25-49.
- 1989 “Hacia la producción de alimentos y la vida sedentaria (5000 a.C. a 900 d.C.)”. **Culturas de Chile, Prehistoria**. J. Hidalgo, editor. Santiago, pp. 81-105.

NUÑEZ, Lautaro; CARTAJENA, Isabel; CARRASCO, Carlos; LÓPEZ, Patricio; DE SOUZA, Patricio; RIVERA, Francisco; y SANTANDER, Boris

- 2017 “Presencia de un centro ceremonial Formativo en la Circumpuna de Atacama”. En: **Chungara**. Revista de Antropología Chilena. Volumen 49, Nº 1. Arica, pp. 3-33.

OCHATOMA, José

- 1998 “El periodo Formativo en Ayacucho: Balance y perspectivas”. **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 2. Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú. Lima, pp. 289-302.

OCHATOMA, José y CABRERA, Martha

2000 “Arquitectura y áreas de actividad en Conchopata”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 4. Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú. Lima, pp. 449-488.

OCHOA, Víctor

1978 “Cosmovisión aymara”. **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras**. N° 2. Puno, pp. 25 – 39.

ONUKE, Yoshio

1999 “El periodo Arcaico en Huánuco y el concepto de Arcaico”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 3. Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú. Lima, pp. 325-333.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD

2002 **Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005**. Organización Mundial de la Salud. Ginebra, 66 pp.

2012 **The Regional Strategy for Traditional Medicine in the Western Pacific (2011–2020)**. Organización Mundial de la Salud. Manila, 60 pp.

2013 **Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023**. Organización Mundial de la Salud. Hong Kong, 71 pp.

2014 **67.<sup>a</sup> ASAMBLEA MUNDIAL DE LA SALUD: Medicina Tradicional**. Organización Mundial de la Salud. Ginebra, 2 pp.

OREFICI, Giuseppe

- 1994 “El recinto de los camélidos”. **Documentos de Trabajo. Memorias del VI Congreso de la FIEALC (Varsovia, 23-26 de Junio de 1993)**. CESLA, Universidad de Varsovia. Varsovia, pp. 49-53.
- 2012 **Cahuachi. Capital teocrática Nasca**. Tomo II. Fondo editorial Universidad San Martín de Porres. Lima, 265 pp.
- 2019 **Cultura alimentaria de los antiguos Nasca**. Universidad San Martín de Porres. Lima, 303 pp.

OREFICI, Giuseppe y DRUSINI, Andrea

- 2003 **Nasca. Hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural**. CISRAP. Lima.

ORTIZ DE MONTESLLANO, Bernardo

- 2003 **Medicina, Salud y Nutrición Aztecas**. Siglo XXI editores. México, 346 pp.

OSBORN, Jo

- 2019 “A Bayesian Approach to Andean Faunal Assemblages”. **Latin American Antiquity**. N° 30(2). USA, pp. 354–372.

OWENS, Lawrence; VLEMINCQ-MENDIETA, Tatiana; EECKHOUT, Peter; y LUJAN DÁVILA, Milton

- 2019 “Restos humanos Ychsma en Pachacamac: un estudio preliminar de la arqueología funeraria del Contexto 4, considerado en el eje de factores demográficos”. **Actas del V Congreso Nacional de Arqueología**. Ministerio de Cultura. Vol. II. Lima, pp. 237-247.

PAREDES, Juan; QUINTANA, Berenice y LINARES, Moisés

2000 “Tumbas de la época Wari en el Callejón de Huaylas, Ancash”. En:

**Boletín de Arqueología PUCP.** N° 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 253-288.

PARIONA CABRERA, Walter

2015 **Salud y enfermedad en Ayacucho: la medicina tradicional en el escenario del siglo XXI.** Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 241 pp.

2017 **Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho.** Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 177 pp.

PASCUAL, Rosendo y ODREMAN, Oscar

1973 “Estudios del material osteológico extraído de la caverna de Huargo, Huánuco, Perú. Apéndice 2”. **Revista del Museo Nacional.** Tomo XXXIX. Lima, pp. 31 – 39.

PÉREZ DE NUCCI, Armando

2005 **La medicina tradicional del noroeste argentino. Historia y presente.** Ediciones El Sol, serie Antropológica. Buenos Aires, 160 pp.

PÉREZ SOLÍS, Zoila

1975 **Investigación de Salmonellas en cobayos (*Cavia porcellus*).** Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Biológicas. Facultad de Ciencias Biológicas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 140 pp.

PIGIÈRE, Fabienne; VAN NEER, Wim; ANSIEAU, Cécile y DENIS, Marceline

2012 “New archaeozoological evidence for the introduction of the guinea pig to Europe”. **Journal of Archaeological Science**. N° 39. USA, pp. 1020 – 1024.

PINTO, María; ZÚÑIGA, Herly y TORRES, Olga

2001 “Revisión del género cavia en el registro arqueológico colombiano”. **Actas del Congreso de arqueología, Tomo 1. Simposio: Pueblos y ambientes: una mirada al pasado precolombino (28-30 octubre de 1999: Manizales)**. Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Bogotá, pp. 47-78.

POLIA MECONI, Mario

1988 **Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú Septentrional**. Lima, 208 pp.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1917 [1571] **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas. Segunda parte**. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Serie 1. Tomo IV. Imprenta y librería Sanmarti y Cia. Lima, 204 pp.

PONTE, Víctor

2000 “Transformación social y política en el Callejón de Huaylas, siglos III-X D.C.”. En: **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 219-251.

2009 “An analysis of the Isabelita Rock engraving and its archaeological context, Callejón de Huaylas, Peru”. En: **Andean Past**. N° 9. Wisconsin, 131-175.

PORTURAS ARAUJO, Katerine

2011 **Aislamiento e identificación por técnicas moleculares de aislados bacterianos pertenecientes a géneros con potencial aplicación probiótica presentes en el intestino de cuyes (*Cavia porcellus*)**. Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 68 pp.

POZORSKI, Sheyla

1976 **Prehistoric subsistence patterns and site economies in the Moche valley, Peru**. Tesis doctoral. Department of Anthropology, University of Texas. Austin.

POZORSKI, Thomas y POZORSKI, Sheyla

2005 “Architecture and Chronology at the Site of Sechin Alto, Casma Valley, Peru”. **Journal of Field Archaeology**. Vol. 30, N° 2. New York, pp. 143-161.

PULGAR VIDAL, Javier

1952 **El curi, cuy, sucuy, cuye, jaca o conejillo de indias en Colombia (*Cavia Cobaya*)**. Ministerio de agricultura de Colombia. Ed. Minagricultura. Bogotá, 204 pp.

QUISPE HUÁNUCO, Julio; CANCHANYA REYNOSO, Liberpol; y PALOMINO PÉREZ, Madelaine

2011 **Innovaciones tecnológicas en la industrialización cárnica del cuy**. CONCYTEC. Huancayo, 220 pp.

QUIJANDRIA, S. B., CHAUCA, F. L. y ROBINSON, O. W.

1983 "Selection in guinea pigs: I. Estimation of phenotypic and genetic parameters for litter size and body weight". **Journal of animal science**. N° 56 (4). American Society of Animal Production. Champaigne, pp. 814 - 819.

QUIJANDRIA, S. B., MUSCARI, G. J. y ROBISON, O. W.

1983 "Selection in guinea pigs: III. Correlated responses to selection for litter size and body weight". **Journal of animal science**. N° 56 (4). American Society of Animal Production. Champaigne, pp. 829 - 832.

RAPPAPORT, Roy

1987 **Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea**. Siglo XXI, editores. Barcelona, 354 pp.

1999 **Ritual and religion in the making of humanity**. Cambridge University Press. Cambridge.

RAVINES, Roger y PEREZ, Ismael

2015 "Illas y conopas". En: **Boletín de Lima**. Vol. XXXVII, N° 179. Ed. Los Pinos. Lima, pp. 5-10.



RAVINES, Roger y VILLIGER, Fernando

2016 "El cuy en la gastronomía peruana". En: **Boletín de Lima**. Nº 183. Ed. Los Pinos. Lima, pp. 43-93.

REDDING, Richard y ROSEMBERG, Michael

1998 "Ancestral pigs: a new (guinea) model for pig domestication in the middle east". **Ancestors for the pigs: pigs in prehistory**. University of Pennsylvania, Museum Applied Science Center for Archaeology. Philadelphia, pp. 65-76.

REINDEL, Markus e ISLA, Jhony

2009 "El periodo inicial en Pernil Alto, Palpa, Costa Sur del Perú". **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 13. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 259-288.

2013 "Jauranga: una aproximación a la ocupación Paracas en los valles de Palpa". **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 15. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 231-262.

REINDEL, Markus; ISLA, Jhony y LAMBERS, Karsten

2006 "Altars en el desierto: las estructuras de piedra sobre los geoglifos Nasca en Palpa". **Arqueología y Sociedad**. Nº 17. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 179-222.

REINOSO, Patricio

2004 "El cuy: de lo gastronómico a lo terapéutico". En: **Artesanías de América**. Nº 56. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP). Cuenca, pp. 169 – 182.

REINOSO, Carlos

1998 “Interpretando a Clifford Geertz”. **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Compilador. Capítulo 1 “Antropología simbólica”. Editorial Gedisa. Barcelona.

REITZ, Elizabeth y WING, Elizabeth

2008 **Zooarchaeology**. 2 edición. Cambridge University Press. New York, 533 pp.

REYNA PINEDO, Víctor

2001 “Soba de cuy y diagnóstico en la medicina tradicional peruana”. **Memoria del segundo Foro interamericano sobre espiritualidad indígena**. Tomo 2: ética, mal y transgresión. Takiwasi centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de las medicinas tradicionales, Consejo interamericano sobre espiritualidad indígena. Tarapoto, pp. 240-242.

2002 **La soba o limpia con cuy en la medicina tradicional peruana**. Lima, 116 pp.

RICK, John y MOORE, Katherine

1999 “El precerámico en las Punas de Junín: el punto de vista desde Panalauca”. **Boletín de Arqueología PUCP**. Nº 3. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 263-296.

RICK, John; BAZÁN PÉREZ, Augusto; RICK, Rosa; y ROJAS PELAYO, Lisseth

2018 “Resultados preliminares de la temporada de investigaciones 2015 en Chavín de Huántar”. **Actas del III Congreso Nacional de Arqueología**. Vol. I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 291-310.

RIMACHI, Edith

2003 “Evento y discurso: La práctica andina del jubeo o la limpia de cuy”.

**Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate.** Gustavo Espino Relucé, editor. UNMSM. Lima, 277 – 283.

ROBLES MENDOZA, Román

1997 **Chiquian: tradición y modernidad.** Universidad Nacional mayor de San Marcos. Lima, 82 pp.

ROBLES NORIEGA, Katherine

2012 **Evaluación de la parasitosis externa en cuyes (*Cavia porcellus*) de crianza familiar comercial en el distrito de Oxapampa - Pasco : en las épocas de lluvia y seca.** Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 82 pp.

RODRIGUEZ GUILLÉN, Luis

2007 **Informe final del Proyecto de Rescate Arqueológico en la Parcela 3 del sitio Cerro Colorado – Huacho.** Informe final presentado al Instituto Nacional de Cultura. Lima, 124 pp.

RODRÍGUEZ LOREDO DE MARCH, Cecilia

1997-1998 “Estudio arqueozoológico del sitio inca Potrero-Chaquiago, Barrios La Solana y Retambay, Andalgalá, Provincia de Catamarca, Argentina”. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.** Nº XXII-XXIII. Buenos Aires, pp. 203-245.

ROFES, Juan

- 2000 "Sacrificio de cuyes en El Yaral, comunidad prehispánica del extremo sur peruano". **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**, N° 29, vol 1. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 1-12.
- 2002 "Prehispanic guinea pig sacrifices in southern Peru, the case of El Yaral". **Behaviour behind bones**. Sharin Jones, editor. Durham, pp. 95 – 100.

ROFES, Juan y WHEELER, Jane

- 2003 "The sacrifice of the guinea pigs in the Andes: The case of "El Yaral" and a biological, archeological and ethnographical revision of the *Cavia porcellus* species". **Archaeofauna**. Vol. 12. USA, pp. 29- 45.

ROSAS LA NOIRE, Hermilio

- 2014 "Restos Arqueológicos en Pachma Bajo (Ancash)". En: **Cien años de la arqueología en la sierra de Ancash**. Bebel Ibarra, editor. Instituto de Estudios Huarinos. Huari, pp. 539-545.

ROSENFELD, Silvana

- 2008 "Delicious guinea pigs: Seasonality studies and the use of fat in the pre-Columbian Andean diet". **Quaternary International**. N° 180. California, pp. 127 – 134.
- 2014 "Guinea pig: domestication". **Enciclopedia of Global Archaeology**. USA, pp. 3172 – 3175.

ROSING, Ina

- 1995 **La mesa blanca callawaya. Contribución al análisis, observaciones intraculturales y transculturales**. La Paz, 330 pp.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

- 2008 "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes". **Adivinaciones y Oráculos en el mundo andino antiguo**. Marcoi Curatola, Editor. Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA. Lima, pp. 181-204.

RUBIO OSORIO, Omar

- 1976 **Estudio del esqueleto del cuy**. Primer curso Nacional de Cuyes. Universidad Nacional del Centro. Huancayo, pp. 51 – 56.

RUIZ, Manuel

- 1969 **Contribución al estudio de los parásitos gastrointestinales de cavia cobaya en la provincia de Lima**. Tesis para optar el grado de Bachiller. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 135 pp.

SACHSER, N.

- 1998 "Of domestic and wild guinea pigs: Studies in sociophysiology, domestication and social evolution". **Naturwissenschaften**. N° 85. Alemania, pp. 307 - 317.

SACHSER, N.; DUERSCHLAG, M.; y HIRZEL, D.

- 1998 "Social relationships and the management of stress". **Psychoneuroendocrinology**. N° 23. USA, pp. 891 - 904.

SACHSER, N.; SCHWARZ-WEIG, E.; KEIL, A.; y EPPLEN, J. T.

- 1999 "Behavioral strategies, testis size, and reproductive success in two caviomorph rodents with different mating systems". **Behaviour**. N° 136. USA, pp. 1203-1217.

SAEZ POMAUQUERO, Gladys

- 2010 **Determinación de los sistemas de comercialización del cuy y sus formas de consumo en los cantones de Guamote, Colta y Riobamba de la provincia de Chimborazo.** Tesis para la obtención del título de Ingeniero en industrias pecuarias. Facultad de Ciencias Pecuarias, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo. Riobamba, 109 pp.

SAGÁRNAGA MENESES, Jedú

- 2008 “Alianza y ritualidad en Tiwanaku. Las vasijas pares de Pariti”. **Chachapuma**. N° 4. Lá Paz, pp. 5-25.
- 2019 “Discurriendo en torno al hallazgo de Pariti”. **Arqueología Peruana del COARPE**. N° 1. Colegio Profesional de Arqueólogos del Perú. Lima, pp. 315-324.

SAL Y ROSAS, Federico

- 1965 “Procedimientos médicos primitivos de los indígenas peruanos”. **Revista de la Sanidad de la Policía**. N° 1-3. Lima, pp. 170-176.

SÁNCHEZ BALBÍN, Jackeline

- 2013 **Estimación del parasitismo gastrointestinal en cuyes (*Cavia porcellus*) de la ciudad de Huancayo - departamento de Junín.** Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 78 pp.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

2011 "Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes". **Investigaciones Sociales**. Vol. 15, N° 27. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional mayor de San Marcos. Lima, pp. 15-42.

SANDNER, Donald

1979 **Navaho symbols of healing**. Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York, 304 pp.

SANDEFUR, Elsie

1988 **Andean Zooarchaeology: Animal Use and the Inka Conquest of the Upper Mantaro Valley**. Ph.D. dissertation, Archaeology Program, Institute of Archaeology. University of California, Los Angeles. Ann Arbor.

2002 "Animal Husbandry and Meat Consumption". En: **Empire and domestic economy**. Terence D'Altroy y Christine Hastorf, editores. Nrew York, pp. 179-202.

SANDWEISS, Daniel y WING, Elizabeth

1997 "Ritual rodents: the guinea pigs of Chíncha, Peru". **Journal of field archaeology**. N° 24 (1). Boston, pp. 47-58.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de

1613 (1968) "Relacion de antigüedades deste reyno del Peru". **Biblioteca de Autores Espanoles**. tomo 209. Cronicas Peruanas de Interes Indigena. Ediciones Atlas. Madrid, pp. 279-319.

SANTILLANA, Idilio

2008 "Economía prehispánica en el área andina (Período Intermedio Temprano, Horizonte Medio y Período Intermedio Tardío)". **Compendio de Historia Económica del Perú. Economía Prehispánica.** Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, pp. 231-313.

SANTO TOMÁS, Domindo de

1560 **Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú y el primer Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Peru.**

SARRIA, José

2005 **Producción comercial de cuyes.** Universidad Nacional Agraria La Molina. Lima, 50 pp.

SAVAGE, Bob

1993 "Roots for the Guinea pig". **Nature.** N° 365. London, pp. 392-393.

SCHIFFER, Michael E.

1972 "Archaeological context and systemic context". **American Antiquity.** Vol. 37, N° 2. Department of Anthropology, University of Arizona. Arizona, pp. 156-165.

SCHROEDL, Annette

2008 "La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas". **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.** N° 37, vol. 1. Lima, pp. 19-27.



SEABRA NOGUEIRA DE CANDANEDO GUERRA, Rita de Maria; SALLES GAZÊTA, Gilberto; AMORIM, Marinete; NASCIMENTO DUARTE, Antonio; y MAUÉS SERRA-FREIRE, Nicolau

2003 “Ecological analysis of Acari recovered from coprolites from archaeological site of Northeast Brazil”. **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**. Nº 98. Rio de Janeiro, pp. 181 – 190.

SEGUÍN, Carlos Alberto

1988 **Medicinas tradicionales y medicina folklórica**. Banco Central de Reserva del Perú. Lima, 131 pp.

SEPÚLVEDA, María teresa

1988 **La medicina entre los purépecha prehispánicos**. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F., 186 pp.

SHADY, Ruth; CÁCEDA, Daniel; CRISPÍN, Aldemar; MACHACUAY, Marco; NOVOA, Pedro; y QUISPE, Edna

2009 **Caral. La civilización más antigua de las Américas: 15 años develando su historia**. Proyecto Especial arqueológico Caral-Supe. Lima, 138 pp.

SHIMADA, Izumi

1994 **Pampa Grande and the Mochica culture**. University of Texas Press. Austin, 323 pp.

SHIMADA, Izumi; SEGURA, Rafael; ROSTWOROWSKI, María y WATANABE, Hirokatsu

2004 “Una nueva evaluación de la Plaza de los Peregrinos de Pachacamac: Aportes de la primera campaña 2003 del proyecto arqueológico

Pachacamac". **Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines**. Vol. 33, N° 3. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 507-538.

SILVERMAN, Helaine

1993 **Cahuachi in the Ancient Nasca World**. University of Iowa Press. Iowa City.

2002 **Ancient Nasca. Settlement and society**. University of Iowa Press. Iowa, 202 pp.

SILVERMAN, Helaine y PROULX, Donald

2003 **The Nasca**. Blackwell Publishers. Maryland, 339 pp.

SIMONETTI, Javier y CORNEJO, Luis

1991 "Archaeological Evidence of Rodent Consumption in Central Chile". **Latin American Antiquity**. Volumen 2 (1). USA, pp. 92 – 96.

SISK, B.D.

1976 "Physiology". **The biology of the guinea pig**. J. Wagner y P. Manning, editores. Academic Press, London, pp 79 – 98.

SIVERONI, Viviana

2006 "Mi casa es tu templo: una visión alternativa de la arquitectura de la tradición Kotosh". **Arqueología y Sociedad**. N° 17. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 121-148.

SLOVAK, Nicole

2006 “An examination of prehistoric residence change in Middle Horizon, Peru using multiple isotopic analyses”. **SAS Bulletin**. N° 29. USA, pp. 7–11.

2007 **Examining Imperial Influence on Peru’s Central Coast: Isotopic and Cultural Analyses of Middle Horizon Burials at Ancon**. PhD dissertation. Stanford University.

SLOVAK, Nicole M.; PAYTAN, Adina; WIEGAND, Bettina A.

2008 “Reconstructing Middle Horizon mobility patterns on the coast of Peru through strontium isotope analysis”. **Journal of Archaeological Science**. N° 36. USA, pp. 157–165.

SOLORIO, Fortunata y REVILLA, Esther

1992 **Enfoques sobre alimentación andina**. Centro de Productos Integrales Andinos. Puno, 147 pp.

SPALDING, Karen

2008 “Consultando a los ancestros”. **Adivinaciones y Oráculos en el mundo andino antiguo**. Marcoi Curatola Editor. Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA. Lima, pp. 273-292.

SPOTORNO, Angel; MANRIQUEZ, Germán; FERNANDEZ, Andrea; MARÍN, Juan Carlos; GONZALES, Fermín y WHEELER, Jane

2007 “Domestication of Guinea Pigs from a Southern Peru – Northern Chile wild species and their middle pre-columbian mummies”. **The Quintessential Naturalist: Honoring the life and legacy of Oliver P. Pearson**. D. A.

Kelt, E. P. Lessa, J. Salazar-Bravo y J. L. Patton, editores. *Zoology*, N° 134. University of California Publications. California, pp. 367 – 388.

SPOTORNO, Ángel; VALLADARES, John; MARÍN, Juan; y ZEBALLOS, Horacio  
2004 “Molecular diversity among domestic guinea-pigs (*Cavia porcellus*) and their close phylogenetic relationship with the Andean wild species *Cavia tschudii*”. **Revista Chilena de Historia Natural**. N° 77. Santiago, pp. 243 – 250.

SPOTORNO, Angel; MARIN, Juan; MANRIQUEZ, Germán; VALLADARES, John; RICO, E.; y RIVAS, C.  
2006 “Ancient and modern steps during the domestication of guinea pigs (*Cavia porcellus* L.)”. **Journal Zoology**. N° 270. USA, pp. 57 - 62.

STAHL, Peter

2003 “Pre-Columbian Andean animal domesticates at the edge empire”. **World Archaeology**. Volumen 34 (3). USA, pp. 470 – 483.  
2008 “The Contribution of Zooarchaeology to Historical Ecology in the Neotropics”. **Neotropical Zooarchaeology and Taphonomy**. S. Muñoz y M. Mondini, editores. USA, 158 pp.

STANISH, Charles

2003 **Ancient Titicaca. The evolution of complex society in southern Peru and northern Bolivia**. University of California Press Associates. Berkeley, 354 pp.

STUREGARD, E.; SJUNNESSON, H.; HO, B.; WILLEN, R.; ALELJUNG, P.; NG, H. C.; y WADSTROM, T.

1998 “Severe gastritis in guinea-pigs infected with *Helicobacter pylori*”. **Journal Medical Microbiological**. Vol. 47. The Pathological Society of Great Britain and Ireland. London, pp. 1123 - 1129.

SULCA DIAZ, Maura y SUÁREZ HANCCO, Francisco

2004 **Crianza de cuyes: una innovación campesina. Experiencia de la Comunidad Campesina de San Sebastián de Sacraca, provincia de Paucar del Sara Sara, departamento de Ayacucho – Perú**. Ministerio de Agricultura. Lima, 79 pp.

SWENSON, Edward R.

2006 “Competitive feasting, religious pluralism and decentralized power in the late Moche Period”. En: **Andean Archaeology III. North and South**. William Isbell y Helaine Silverman, editores. New York, pp. 112-142.

TANTALEÁN, Henry; STANISH, Charles; PÉREZ, Kelita y RODRÍGUEZ, Alexis

2017 “Las ocupaciones Paracas y Topará en Cerro del Gentil, valle de Chíncha”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 22. Pontificie Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 61 – 89.

TANTALEÁN, Henry; STANISH, Charles; RODRÍGUEZ, Alexis y PÉREZ, Kelita

2016 “Investigaciones del Programa Arqueológico Chíncha: temporada 2013”. **Actas del I Congreso Nacional de Arqueología**. Volumen I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 237 – 246.

TARAZONA GAMARRA, Javier

1997 “Macatón: Un viejo pueblo en el valle de Chancay”. En: **Los Especiales de Huacho**. N° 9. Huacho, Pp. 6-10.

TAYLOR, Anne-Christine y DESCOLA, Philippe

1981 “El conjunto Jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas”. **Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes Andines**. Vol. 10, N° 3-4. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, pp. 7-54.

TAYLOR, Gerald

1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí**. Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 616 pp.

TELLO, Julio C.

1967 **Paginas Escogidas**. Selección y prólogo de Toribio Mejía Xesspe. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 66-86.

2012 **Paracas Wari Kayan**. Cuaderno de Investigación del Archivo Tello. N° 9. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 550 pp.

TELLO, Julio C. y MEJÍA XESSPE, Toribio

1979 **Paracas. Segunda parte**. Cavernas y necrópolis. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 502 pp.

TELLO, Ricardo; JORDÁN, Carlos; ZEVALLOS, Carlos; NÚÑEZ, María; PONCE, Alicia; CHIROQUE, María; MADUEÑO, Carola y MONGE, Vanessa

2004 “Investigaciones en el conjunto arquitectónico 25, Área Urbana Moche”.

**Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999.** S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 231-260.

TELLO, Ricardo; AGREDA, Giovanna; CHIGUALA, Jorge; PINILLOS, Giovanna; TUFINIO, Julia y VELÁSQUEZ, Oliver

2004 “Investigaciones iniciales en el conjunto arquitectónico 30, Área Urbana Moche”. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999.** S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 261-312.

TELLO, Ricardo; ENCOMENDEROS, Arleny; GUTIERREZ, Magali; SICCHA, Johonny; MERCADO, Carmen; RODRÍGUEZ, Marco; GARCÍA, Fabián; GONZÁLEZ, David y VERA, Melina

2006 “Investigaciones en el conjunto arquitectónico 35, Centro Urbano Moche”. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 2000.** S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 149-184.

TELLO, Ricardo; MAMANI, Fanny; HIDALGO, Christian; OBREGÓN, Sandy y CORRALES, Nancy

2008 “La penúltima ocupación del conjunto arquitectónico 35 de las Huacas del Sol y de la Luna”. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 2001.** S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 97-128.

TIO, Juan y GUERRERO, Carlos

- 1970 "Parásitos gastrointestinales en cobayos silvestres (*Cavia aperea*) de altura". **Investigaciones**. Centro de Investigaciones de I.V.I.T.A. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 351 – 355.

TOOHEY, Jason y IDROGO ZAMORA, Henry

- 2018 "Resultados iniciales de la temporada 2015 en Callacpuma, Cajamarca - Perú". **Actas del III Congreso Nacional de Arqueología**. Vol. I. Ministerio de Cultura. Lima, pp. 241-354.

TOPIC, John

- 1982 "Lower-class Social and Economic Organization at Chan Chan". **Chan Chan: andean desert city**. University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 145-175.

TORREY, E. Fuller

- 1986 **Witchdoctors and psychiatrics. The common roots of Psychotherapy and Its Future**. Haper y Row editors. New York, 316 pp.

TOUMA, C.; PALME, R.; y SACHSER, N.

- 2001 "Different types of oestrous cycle in two closely related South American rodents (*Cavia aperea* and *Galea musteloides*) with different social and mating systems". **Reproduction**. N° 121. Cambridge, pp. 791 - 801.

TOUMA, C., KAISER, S.; PALME, R.; y SACHSER, N.

- 2001 "Different types of oestous cycles in two closely related rodent species differering in social and mating systems". **Zoology**. N° 103. USA, pp. 37.



TRILLMICH, F.

- 2000 "Effects of low temperature and photoperiod on reproduction in the female wild guinea pig (*Cavia aperea*)". **Journal Mammalian**. N° 81. USA, pp. 586-594.

TRILLMICH, F. y LINKE, S.

- 2001 "Towards understanding guinea pig life history: Factors influencing reproduction and maturation in the female wild guinea pig, *Cavia aperea*". **Zoology**. N° 103. Jena, pp. 53.

TSCHOPIK, Harry

- 1946 "The Aymara". **Handbook of South American Indians**. Vol. 2. Julian Steward, editor. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Bulletin 143. Washington D. C.

TUNG, Tiffany

- 2012 **Violence, Ritual, and the Wari Empire. A Social Bioarchaeology of imperialismo in the Ancient Andes**. University Press of Florida. Gainesville, 244 pp.

TURNER, Víctor

- 1957 **Schism and continuity in an Africa society**. Manchester University Press. Manchester, 348 pp.
- 1967 **The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual**. Cornell University Press. Ithaca.
- 1969 **The ritual process. Structure and anti-structure**. Chicago.

UZAWA, Kazuhiro

s/f **Un breve informe sobre algunos estudios zooarqueológicos preliminares en el sitio de Kuntur Wasi, Cajamarca, Perú.** Yamaguchi, pp. 5-9.

VALCÁRCEL, Luis Eduardo

1943 **Historia de la cultura peruana.** Vol. 1 y 2, 1943-1949. Lima.

VALDA, Pablo y VALDA, Martin

2012 “Manejo ganadero en el Pucará de Volcán durante el Período Inca. Sector Meridional de la Quebrada de Humahuaca-Jujuy (Argentina)”. En: **Arqueoantropológicas**. N° 2. Cochabamba, pp. 163-184.

VALDEZ, Julio

2014 “¿Pucullos? En las cuencas de los ríos Warpa, Urubamba y Mantaro, entre Ayacucho y Huancavelica, Perú”. **Arqueología y Sociedad**. N° 28. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 199-216.

VALDEZ, Lidio

2000 “Aproximaciones al estudio del cuy en el antiguo Perú”. **Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos**. N° 3. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 16-19.

2006 “Los vecinos de Nazca: entierros de la tradición Huarato del valle de Acarí, Perú”. **Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines**. Vol. 35, N°1. Lima, pp. 1-20.

2019 "Inka sacrificial guinea pigs from Tambo Viejo, Peru". **Int J Osteoarchaeol.** Canada, pp. 1–7: <https://doi.org/10.1002/oa.2755>.

VALDEZ, Lidio, VALDEZ, Ernesto

1997 "Reconsidering the archaeological rarity of Guinea pig bones in the Central Andes". **Current anthropology.** N° 38. USA, p. 896-897

VALDEZ, LIDIO; VALDEZ, Julio; BETTCHER, Katrina y VIVANCO, Cirilo

2000 "Marayniyoq, un establecimiento Wari en el valle de Ayacucho, Perú". **Boletín de Arqueología PUCP.** N° 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 549-564.

VALENCIA ESPINOZA, Abraham; IBARRA LA TORRE, Jesús; FLORES OCHOA, Jorge y CARCEDO DE MUFARECH, Paloma

2001 **Cusco. Barro, Fuego, Plata. Fundición Artística.** Patronato Plata del Perú. Ediciones Industrial Grafica S.A. Lima, 111 pp.

VALLE ALVAREZ, Luis

2018 "Excavaciones arqueológicas en Manchán". **Rescate Arqueológico Parcial en Manchán. Red Vial 4, distrito y provincia de Casma - Ancash.** Tomo I. Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Qetzal SAC, Autopista del Norte. Lima, pp. 13-20.

VALLE ALVAREZ, Luis; MONTALVO CORAJE, José; y TOUZET MÁLAGA, Daniela

2019 "Excavaciones arqueológicas en Cerro La Horca, valle de Fortaleza". **Rescate Arqueológico Parcial en Cerro La Horca. Red Vial 4, distrito**

**de Paramonga, provincia de Barranca, Lima.** Tomo I. Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Qetzal SAC, Autopista del Norte. Lima, pp. 13-53.

VALLEJO, Francisco

1988 “Riti funerari nel Perú preispanico: analisi di una tomba del complesso cimiteriale di Armatambo”. **Ande: preistoria come progetto, documenti etno-archeologia precolombiana.** Maria Lunghi, editor. Università Católica del Sacro Cuore. Brescia, pp. 381-443.

2010 “Evidencias arqueológicas de un nuevo estilo cerámico en el valle de Huaura para el periodo Intermedio tardío: El paso del Horizonte Medio al Intermedio Tardío”. **Arqueología en el Perú. Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas.** Rubén Romero y Trine Pavel, editores. Lima, pp. 229-248.

VAN DALEN LUNA, Pieter

2002 **Estudios de la arquitectura en el sitio arqueológico de Cuyo, valle medio del río Chancay.** Informe final presentado al Instituto Nacional de Cultura. Lima, 167 pp.

2004a “Arqueología y Etnohistoria de los Periodos Tardíos en la Provincia de Huaral”. **Revista del Centro de Estudiantes de Arqueología.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 22-48.

2004b “Los valles de Chancay y Huaura dentro del Tahuantinsuyo”. **Boletín de Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural en los valles de Huaura y Ambar.** N° 16. Huacho, 8 pp.

- 2005 “Proceso Cultural prehispánico en Chancayllo, valle Chancay”. **Revista Cultural Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. Nº 2. Huaral, pp. 50 – 72.
- 2007a “Reconocimiento Arqueológico en la cuenca alta del río Chancay – Huaral: margen izquierda, (distritos de Atavillos Alto, Santa Cruz de Andamarca y Pacaraos). Nuevos datos para comprender los procesos socio culturales Atavillos”. **Revista Cultural Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. Nº 3. Huaral, pp. 57 – 148.
- 2007b “Análisis de un quipu Tahuantinsuyo procedente de Lauri, valle de Chancay”. **Revista Cultural Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. Nº 3. Huaral, pp. 217 – 242.
- 2007c “Resultados de las investigaciones arqueológicas en Pampa de Animas, valle de Huaura”. **Guara**. Nº 3. Museo Arqueológico de la UNJFSC. Huacho, pp.16 – 24.
- 2008 **Los ecosistemas arqueológicos en la cuenca baja del río Chancay – Huaral: Su importancia para el desarrollo de las formaciones sociales prehispánicas**. Ed. Gutenberg. Lima, 192 pp.
- 2009 “Sistemas de asentamiento en el valle medio del río Chancay” **Revista Cultural Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. Nº 4, Lima, pp. 217-294.
- 2010a “Investigaciones arqueológicas en Marca Piche: sitio Atavillos en Baños, cuenca alta del río Chancay - Huaral”. **Boletín de Lima**. Nº 159. Lima, pp. 22-34.
- 2010b “Análisis de un documento de extirpación de idolatrías procedente del complejo arqueológico Lumbra, valle medio del río Chancay-Huaral”.

- Investigaciones Sociales.** N° 24. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 85-105.
- 2010c “Investigaciones Arqueológicas en Hualmay, valle de Huaura”. **Guara.** N° 8. Museo Arqueológico de la UNJFSC. Huacho, pp. 15 – 27.
- 2011a “El uso de la madera en la cultura Chancay”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico.** N° 5, Huaral, pp. 59-74.
- 2011b “Resultados de las excavaciones en las plataformas con rampa Chancay en el sitio de Cuyo, valle medio del río Chancay-Huaral”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico.** N° 5, Huaral, pp. 169-194.
- 2011c “El Tawantinsuyu en la costa norcentral peruana: valles de Chancay y Huaura”. **Investigaciones Sociales.** N° 27. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 77-104.
- 2011d **Arqueología e historia temprana de la Comunidad Campesina de Huachinga, distrito de Ihuarí, Huaral.** Ed Gutenberg. Lima, 70 pp.
- 2012a “Arqueología de la Chaupiyunga baja del valle Chancay-Huaral. Un análisis del territorio intermedio entre los Chancay y Atavillos” En: **Tiempos. Revista de historia y cultura.** N° 7. Lima, pp. 11-40.
- 2012b “Investigaciones arqueológicas en el Castillo de Pasamayo: Un sitio amurallado Chancay en el valle bajo del río Chancay-Huaral” En: **Arqueología y Sociedad.** N° 24. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Pp. 301-332.

- 2012d “Arqueología tardía del valle Chancay-Huaral: identificando la nación Chancay”. **Investigaciones Sociales**. Vol. 16, N° 28. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 271-283.
- 2012e “Análisis arquitectónico y secuencias de ocupación en el sitio de Pampa de Animas – La Wasa, Luriana, Campiña de Santa María, valle de Huaura”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. N° 6. Lima, pp. 67 – 118.
- 2013a “Contextos funerarios Chancay en Macatón, valle Chancay-Huaral”. **Arqueología y Sociedad**, N° 25. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2012. Lima, pp. 259-302.
- 2013b “Algunas consideraciones sobre las áreas domésticas de la cultura Chancay”. **Investigaciones sociales**. N° 31. Instituto de Investigaciones Sociales, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2013. Lima, Pp. 65-82.
- 2014a “Un documento de extirpación de idolatrías de la Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha de 1697, Repartimiento de Pacaraos, actual provincia de Huaral”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. N° 7. Lima, pp. 241 – 258.
- 2014b **Apuntes para el estudio de la arqueología e historia de la Comunidad Campesina de San José de Baños, distrito de Atavillos Alto, provincia de Huaral**. Ed. Juan Gutemberg. Lima, 212 pp.
- 2014c “El Periodo de Transición Tawantinsuyu - Colonial o de desestructuración andina en el complejo arqueológico de Lumbra, valle medio del río Chancay-Huaral”. **Lima subterránea. Arqueología histórica: criptas,**

- bóvedas, canales virreinales y republicanos.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 29-56.
- 2014d “Investigaciones arqueológicas en Pacarán, valle medio del río Cañete: curacazgo de Runaguanac”. **Arqueología y Sociedad.** N° 27. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 339-408.
- 2015 “Julio C. Tello y las investigaciones arqueológicas en el territorio de la cultura Chancay”. **Cuadernos de Investigación del Archivo Tello. Arqueología del territorio Chancay.** N° 11. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 9-22.
- 2016a “Contextos funerarios Atavillos en Purunmarca, Vichaycocha – Huaral”. En: **Arqueología y Sociedad.** N° 30. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 39-100.
- 2016b **La provincia de Huaral en la historia.** Ed. Gutenberg. Lima, 142 pp.
- 2016c **Estrategias de dominación Tawantinsuyu en el Complejo Arqueológico de Lumbra, valle medio del río Chancay, provincia de Huaral.** Tesis para optar el grado académico de Magíster en Arqueología Andina. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 452 pp.
- 2016d “El hallazgo de cuerpos tatuados en Cerro Colorado, valle de Huaura, Costa norcentral peruana”. **Cuaderno de Resúmenes, VII Congreso Internacional Imagens da Morte. Tempos e Espaços da Morte na Sociedade.** Sao Paulo, Brasil, pp. 102- 103.



2016d “Contextos funerarios Atavillos, el Intermedio tardío en la sierra de Lima”.

**Cuaderno de Resúmenes, VII Congresso Internacional Imagens da Morte. Tempos e Espaços da Morte na Sociedade.** Sao Paulo, Brasil, pp. 100- 101.

2018 **Gestión de un patrimonio arqueológico olvidado por el Estado: propuestas para la recuperación cultural del sitio arqueológico de Marca Piche, San José de Baños, Huaral.** Tesis para optar el grado de Magíster en Gestión del Patrimonio Cultural. Universidad Nacional mayor de San Marcos. Lima, 379 pp.

2019 “Importancia del cuy en la región altoandina de la provincia de Huaral”. **Investigaciones Sociales.** Vol. 22, Nº 42. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 77-90.

VAN DALEN LUNA, Pieter; ALTAMIRANO ENCISO, Alfredo; GRADOS RODRIGUEZ, Hans y CASTILLO VALLE, Rosario

2013 “Los camélidos de Lumbra, valle medio de Chancay, Perú” **Investigaciones sociales.** Nº 33. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 87-104.

VAN DALEN LUNA, Pieter y BOLÍVAR YAPURA, Wilber

2019 “Algunas apreciaciones sobre las quilcas del centro ceremonial de Tiwanaku”. **Recientes investigaciones sobre sitios con quilcas o arte rupestre en el Perú.** Pieter van Dalen, editor. Lima, pp. 125-136.

VAN DALEN LUNA, Pieter; CARBONEL ARANA, Dayanna

2015 “Un caso de cordoma óseo (cáncer) en individuo Chancay de Cerro Colorado, Santa María, Huaura”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 29. Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 167-182.

VAN DALEN LUNA, Pieter; y CASTILLO RODRÍGUEZ, Miguel

2004 “Arqueología de la región de Quilca: zona de interacción prehispánica entre los valles de Chillón y Chancay”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la Provincia de Huaral y el Norte Chico**. Nº 1. Huaral, pp. 3 – 21.

VAN DALEN LUNA, Pieter; GRADOS RODRÍGUEZ, Hans; MEDINA SÁNCHEZ, Francisco y MALPARTIDA GAMARRA, Miller

2016 “Conviviendo con los ancestros: investigaciones arqueológicas en Rupac - Huaral”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 30. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 425-472.

VAN DALEN LUNA, Pieter; GRADOS RODRIGUEZ, Hans; TELLO CUADROS, Roberto; VIVANCO, Iván; FLORES LIVIA, Wendy; y MARCELO GONZÁLES, Yerovi

2014 “Resultados del proyecto de rescate arqueológico en el área de la parcela 4 y 5 del sitio arqueológico Cerro Colorado, Santa María, provincia de Huaura”. **Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico**. Año 7, No 7. Lima, pp. 189-216.

VAN DALEN LUNA, Pieter; MALPARTIDA GAMARRA, Miller; y GRADOS RODRÍGUEZ, Hans;

2015 “Las cúpulas del complejo arqueológico de Rupac - Huaral”. **Actas de Ponencias del V Simposio Nacional de Arte Rupestre SINAR Eloy Linares Málaga**. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 203-216.

VAN DALEN LUNA, Pieter y PATROCINIO MARCOS, Pedro

2014 “Tierra de dioses y hombres. Arqueología del paisaje en la cuenca del río San Lorenzo; Huarochiri”. **Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima**. Pieter van Dalen, editor. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 169-218.

VAN DALEN LUNA, Pieter; TELLO CUADROS, Roberto; GRADOS RODRIGUEZ, Hans

2016 “Un contexto funerario del Horizonte Medio procedente de Cerro Colorado, Huacho”. **Arqueología y Sociedad**. Nº 30. Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 407 - 424.

VAN DER WALLE, N.

1943 “Observaciones sobre la bartonelosis en el cuy (*Cavia porcellus*)”. **Revista de Medicina Experimental**. Nº 1. Instituto de higiene y salud pública. Lima, pp. 1 – 24.

VAN DIJK, Joyce y SILKENS, Bram

2012 “The first archaeological find of a guinea pig in the Netherlands”. **A bouquet of archaeozoological studies**. D. Raemeakers, editor. Essays in honour of Wietske Prummel. Groningen, pp. 189 – 194.

VAN GENNEP, Arnold

1960 [1908] **The rites of Passage**. University of Chicago Press. Chicago.

VARGAS OLMEDO, Juan Pablo

2011 **Curtición de pieles de cuy para peletería con la utilización de diferentes niveles de alumbre**. Tesis para la obtención del título de ingeniero zootecnista. Facultad de Ciencias Pecuarias, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo. Riobamba, 105 pp.

VARGAS ROMÁN, Merly

2012 **Parasitismo gastrointestinal en cuyes (Cavia porcellus) de crianza familiar comercial del distrito de Oxapampa - Pasco: durante las épocas de lluvia y seca**. Tesis para optar el título profesional de Médico Veterinario. Facultad de Medicina Veterinaria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 76 pp.

VÁSQUEZ, Víctor y ROSALES, Teresa

2004 “Arqueozoología y Arqueobotánica de la Huaca de la Luna, 1998-1999”. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999**. S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo, pp. 337-366.

2018 “Arqueozoología y arqueobotánica en Manchán”. **Rescate Arqueológico Parcial en Manchán. Red Vial 4, distrito y provincia de Casma - Ancash**. Tomo II.

Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Qetzal SAC, Autopista del Norte.  
Lima, pp. 31-48.

2019 “Fauna y vegetales en Cerro La Horca”. **Rescate Arqueológico Parcial en Cerro La Horca. Red Vial 4, distrito de Paramonga, provincia de Barranca, Lima**. Tomo III. Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Qetzal SAC, Autopista del Norte. Lima, pp. 45-65.

VEGA-CENTENO, Rafael

1999 “Punkurí en el contexto del Formativo Temprano de la Costa Nor-Central del Perú”. **Gaceta Arqueológica Andina**. N° 25. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (INDEA). Lima, pp. 5-21.

2006 “El estudio arqueológico del ritual”. **Investigaciones Sociales**. N° 16. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 171-192.

VERMA, S., KATOCH, R.C.; y GUPTA, V.K.

2000 “Infection of *Brucella melitensis* in guinea pig (*Cavia porcellus*)”. **Indian Journal Animal Science**. N° 70. USA, pp. 269 - 270.

VIDAL VIDAL, Hilda

1969 **Excavaciones arqueológicas en Pasamayo**. Patronato y Museo de sitio de Ancón. Lima.

VIESCA TREVIÑO, Carlos

1984 “Epidemiología entre los méxicas”. En: **Historia general de la medicina en México**. A. López Austin y C. Viesca Treviño, compiladores.

Universidad Autónoma de México, Academia Nacional de Medicina.  
México D.F., pp. 171-187.

VILLAR CORDOVA, Pedro

1923 "Las ruinas de la provincia de Canta". **Revista Inca**. Vol. 1, N° 1.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 1 – 23.

1962 "Las defensas militares precolombinas de las quebradas de los ríos Chancay y Chillón". **Actas y trabajos del II Congreso Nacional de historia del Perú (época pre-hispánica), 4-9 de agosto de 1958**.

Volumen II. Centro de estudios históricos militares del Perú. Lima, pp. 417-421.

1982 (1935) **Arqueología del departamento de Lima**. Ed. Atusparia, 2º edic.

Lima, 423 pp.

VILLIGER, Ferdinand y CAMACHO CUEVA, Juan Luis

2015 "La transición del cuy como elemento cultural andino". **Boletín de Lima**.

N° 179. Ed. Los Pinos. Lima, pp. 17 – 22.

VOGEL, Arno; DA SILVA MELLO, Marco Antonio; y PESSOA DE BARROS, José Flavio

2015 **Gallina de Angola. Iniciación e identidad en la cultura Afro-brasileña**.

Buenos Aires, 263 pp.

VON HAGEN, Adriana y MORRIS, Craig

1998 **The Cities of the Ancient Andes**. Thames and Hudson. Londres, 240 pp.

WAGNER, Joseph y MANNING, Patrick; editores

1976 **The biology of the guinea pig págs.** Academic Press, London, 317 pp.

WATSON JIMENEZ, Lucía

2009 **Élites y camélidos: excavaciones en los sectores I y II en Pueblo Viejo Pucará, un asentamiento del período Horizonte Tardío en el valle de Lurín.** Tesis para optar el título de Licenciada en Arqueología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 176 pp.

WAXLER, Nancy E.

1981 "The social labeling perspective in illness and medical practice". **The relevance of social science for medicine.** Leon Eisemberg y Arthur Kleinman, editors. Reidel Publishing. Doedrech, pp. 283-306.

WEBER, Max

1920 **Sociología de la religión.** Edición Enrique Aguilar, Akal ed. Madrid.

WEISMANTEL, Mary

1994 **Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos.** Ediciones Abya Yala. Quito, 341 pp.

WHITEHEAD, William

2006 "Redefining Plant Use at the Formative Site of Chiripa in the Southern Titicaca Basin". En: **Andean Archaeology III. North and South.** William Isbell y Helaine Silverman, editores. New York, pp. 258-278.

WILLIAMS, Patrick Ryan; NASH, Donna; MOSELEY, Michael; DEFRANCE, Susan; RUALES, Mario; MIRANDA, Ana y GOLDSTEIN, David

2013 “Los encuentros y las bases para la administración política Wari”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 9. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 207-232.

WILLIS, Roy

1974 **Man and beast**. Londres,

WYSS, André. R.; FLYNN, John J.; NORELL, Mark A.; SWISHER, Carl C.; CHARRIER, Reynaldo; NOVACEK, Michael J.; y McKENNA, Malcolm C.

1993 “South America's earliest rodent and recognition of a new interval of mammalian evolution”. **Nature**. N° 365. USA, pp. 434-437.

WHITE, Leslie

1982 **La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización**. Ed. Paidós. Barcelona.

WING, Elizabeth

1972 “Utilization of Animal Resources in the Peruvian Andes”. En: **Andes 4: Excavations at Kotosh, Perú, 1963 and 1966**. Seiichi Izumi y Kazuo Terada, editores. University of Tokyo Press. Tokio, pp. 327 - 351.

1975 “La domesticación de los animales en los Andes”. **Allpanchis**. N° 8. Cusco, pp. 25 – 44.

1978 “Animal domestication in the Andes”. **Advances in Andean archaeology**. David Browman, editor. Chicago, pp. 167 – 188.

1986 “Domestication of Andean Mammals. in f-ligh Altitude Tropical Biogeography”. **High Altitude Tropical Biogeography**. M. Monasterio y F. Vuilleumier, ed. Oxford University Press. New York, pp. 246-264



YÉPEZ ÁLVAREZ, Willy

2012 “Recuperación del dato empírico: descripción del sitio y excavación”. **¿Wari en Arequipa? Análisis de los contextos funerarios de La Real**. Willy Yépez y Justin Jennings, editores. Museo Arqueológico José María Morante, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. Arequipa, pp. 14 – 31.

YOKOHAMA, S. y RADLWIMMER, B. F.

1999 “The molecular genetics of red and green color vision in mammals”. **Genetics**. N° 153. USA, pp. 919 - 932.

ZALDÍVAR ABANTO, Marco

1976 **Crianza de cuyes y generalidades**. I Curso Nacional de Cuyes, Universidad Nacional del Centro. Huancayo, 23 pp.

ZALDÍVAR, Marco y CHAUCA, Lilia

1975 “Crianza de cuyes”. **Boletín Técnico**. N° 81. Dirección general de Investigaciones. Ministerio de Alimentación. Lima, pp. 5 – 13.

ZAPATA, Julinho

1997 “Arquitectura y contextos funerarios Wari en Batan Urqu, Cusco”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 1. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 165-206.

1998 “Los cerros sagrados: panorama del periodo Formativo en la cuenca del Vilcanota, Cuzco”. **Boletín de Arqueología PUCP**. N° 2. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, pp. 307-336.

ZOROGASTÚA, Paolo; ÁVILA, María y JONES, Terrah

2017 Consumo alimenticio y ritual en Cerro del Gentil". **Cerro del Gentil. Un sitio Paracas en el valle de Chíncha, Costa Sur del Perú**. Henry Tantaleán y Charles Stanish, editores. Programa Arqueológico Chíncha. Lima, pp. 183 – 206.

ZUMÁRRAGA, Sandra

2011 **Innovaciones gastronómicas del cuy en la provincia de Imbabura**. Tesina en gastronomía. Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Técnica del Norte. Ibarra, 62 pp.

ZUBIETA NÚÑEZ, Filomeno

2003 **Por la ruta del Huayhuash. Los recursos turísticos de la provincia de Bolognesi**. Huacho, 150 pp.

ZÚÑIGA BELLATÍN, Darío y QUISIYUPANQUI MOREANO, Lucas

1995 **Manejo de Cuyes**. Dirección Universitaria de Investigación. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco. Cusco, 340 pp.

## ANEXO 1

### ENCUESTA SOBRE EL USO DEL CUY EN HUARAL

SEXO:..... EDAD:..... LUGAR DE NACIMIENTO:.....

HACE CUANTOS AÑOS QUE VIVE EN HUARAL:..... OCUPACIÓN:.....

LUGAR DONDE VIVE:.....

#### **CRianza:**

¿Usted cría en su casa cuyes?..... ¿Cuántos cría?.....

¿Alguna vez ha criado cuyes en su casa?..... ¿Hace cuanto?.....

¿Porqué dejó de criarlos?.....

#### **Alimentación:**

¿Cada cuanto tiempo come cuyes?.....

¿Los come en restaurante o los prepara en su casa?.....

¿Dónde los compra o adquiere para cocinarlos?.....

¿En qué platos los prepara?.....

.....

¿Considera usted que es bueno comer cuyes?..... ¿Porqué?.....

.....

#### **Medicinal:**

¿Alguna vez se ha sobado con cuy para curar enfermedades?..... ¿Cuántas veces?.....

¿Qué enfermedad se trató con el cuy?.....

¿Considera que se curó luego de la sobada del cuy?..... ¿Porqué?.....

.....

¿Tiene algún familiar que se ha tratado / sobado con cuy?..... ¿Cuántos?.....

¿Considera usted que se curaron de las enfermedades que tenían?.....

¿Porqué?.....

¿Cree que es importante el uso medicinal del cuy?.....

¿Considera que se debe difundir las propiedades del cuy?..... ¿Porqué?.....

sted curar con cuy?..... ¿Quién le enseñó?.....

¿Conoce usted algún cuento sobre el cuy?.....

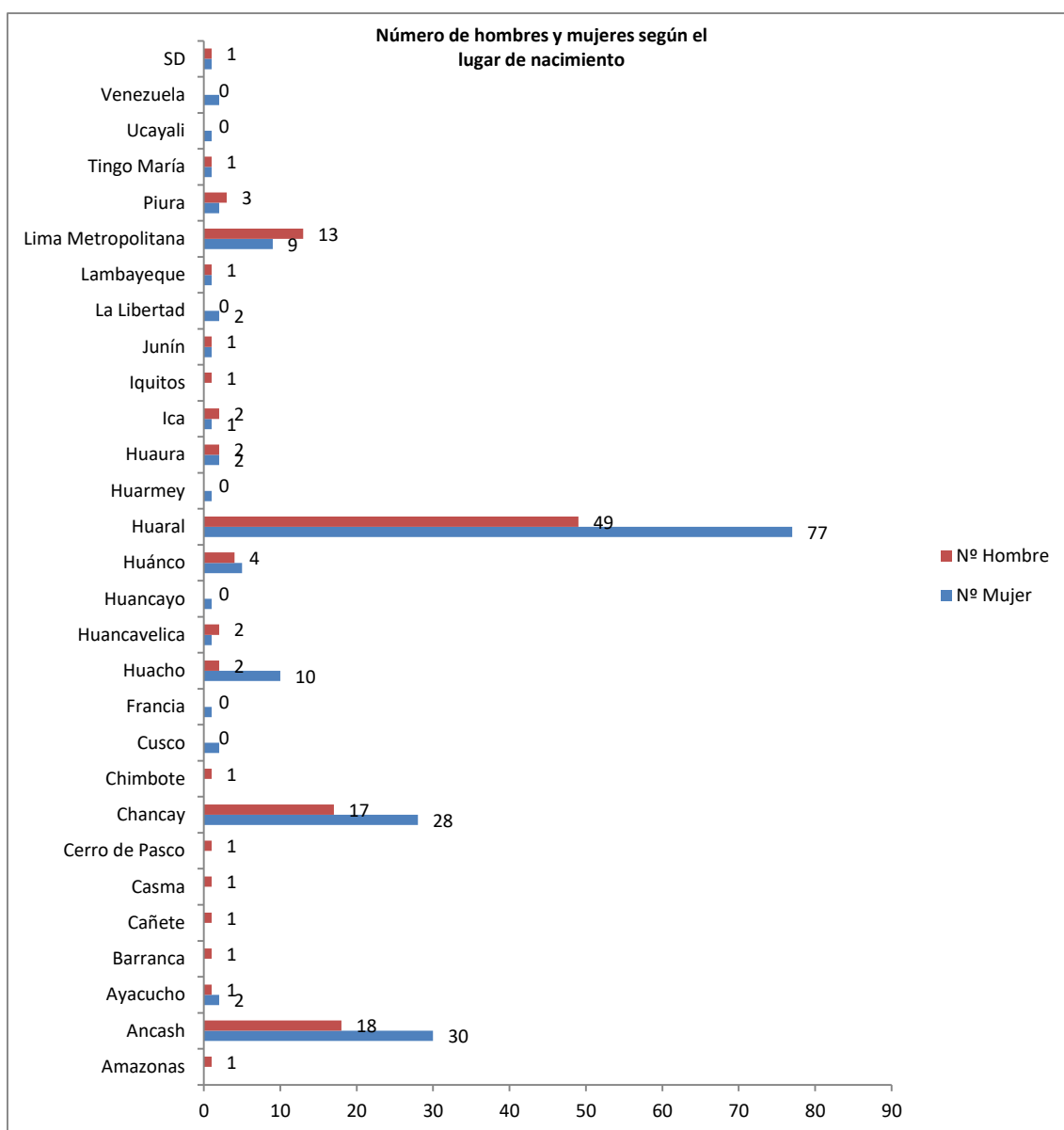
## ANEXO 2:

## PROCESAMIENTO DE INFORMACIÓN DE ENCUESTA SOBRE EL USO DEL CUY EN HUARAL

### I.- DATOS RECUPERADOS DE CHANCAY Y HUARAL

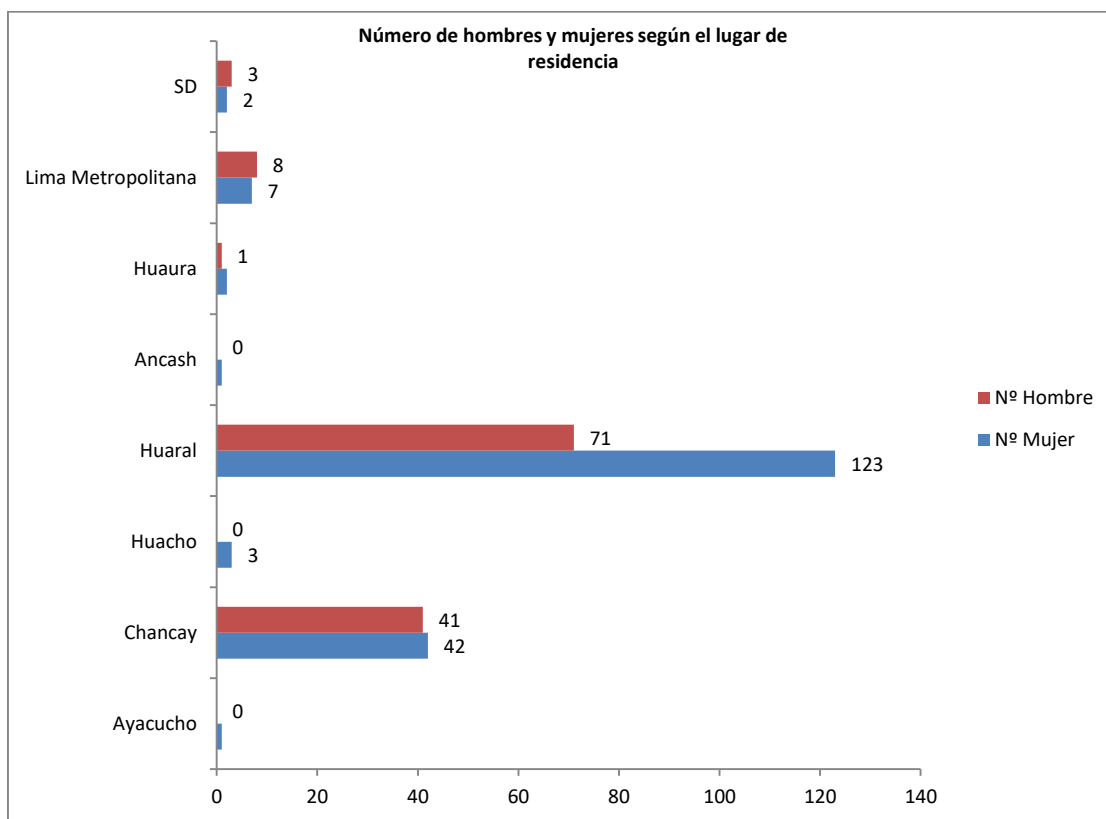
#### Lugar de Nacimiento de encuestados en Huaral y Chancay

Lugar de nacimiento	Mujeres	Hombres	Total
Amazonas	0	1	1
Ancash	30	18	48
Ayacucho	2	1	3
Barranca	0	1	1
Cañete	0	1	1
Casma	0	1	1
Cerro de Pasco	0	1	1
Chancay	28	17	45
Chimbote	0	1	1
Cusco	2	0	2
Francia	1	0	1
Huacho	10	2	12
Huancavelica	1	2	3
Huancayo	1	0	1
Huánuco	5	4	9
Huaral	77	49	126
Huarmey	1	0	1
Huaura	2	2	4
Ica	1	2	3
Iquitos	0	1	1
Junín	1	1	2
La Libertad	2	0	2
Lambayeque	1	1	2
Lima Metropolitana	9	13	22
Piura	2	3	5
Tingo María	1	1	2
Ucayali	1	0	1
Venezuela	2	0	2
No quiso decir	1	1	2
Total	181	124	305



### Lugar de residencia de personas encuestadas

Lugar donde viven	Nº Mujer	Nº Hombre	Total
Ayacucho	1	0	1
Chancay	42	41	83
Huacho	3	0	3
Huaral	123	71	194
Ancash	1	0	1
Huaura	2	1	3
Lima Metropolitana	7	8	15
No precisa	2	3	5
<b>Total:</b>	<b>181</b>	<b>124</b>	<b>305</b>



### **Ocupación de la persona encuestada en Huaral y Chancay**

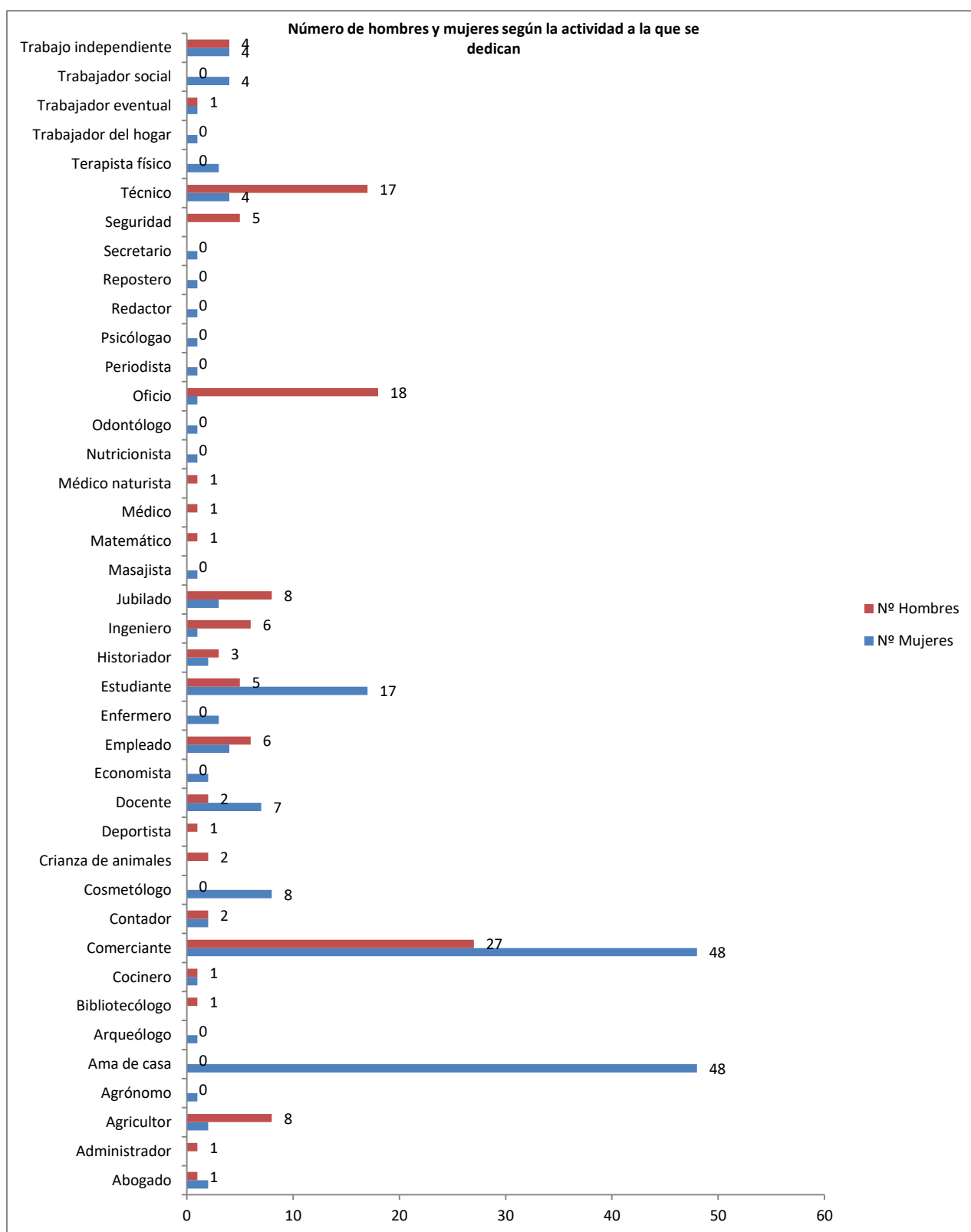
Ocupación	Mujeres	Hombres	Total
Abogado	2	1	3
Administrador	0	1	1
Agricultor	2	8	10
Agrónomo	1	0	1
Ama de casa	48	0	48
Arqueólogo	1	0	1
Bibliotecólogo	0	1	1
Cocinero	1	1	2
Comerciante	48	27	75
Contador	2	2	4
Cosmetólogo	8	0	8
Crianza de animales	0	2	2
Deportista	0	1	1
Docente	7	2	9
Economista	2	0	2
Empleado	4	6	10
Enfermero	3	0	3
Estudiante	17	5	22

Historiador	2	3	5
Ingeniero	1	6	7
Jubilado	3	8	11
Masajista	1	0	1
Matemático	0	1	1
Médico	0	1	1
Médico naturista	0	1	1
Nutricionista	1	0	1
Odontólogo	1	0	1
Oficio	1	18	19
Periodista	1	0	1
Psicólogo	1	0	1
Redactor	1	0	1
Repostero	1	0	1
Secretario	1	0	1
Seguridad	0	5	5
Técnico	4	17	21
Terapista físico	3	0	3
Trabajador del hogar	1	0	1
Trabajador eventual	1	1	2
Trabajador social	4	0	4
Trabajo independiente	7	6	13
<b>Total</b>	<b>181</b>	<b>124</b>	<b>300</b>

\*Dentro de crianza de animales se hace referencia a aquellos encuestados que se dedican a la cría de aves y ganado porcino.

\* Dentro de oficios se hace referencia a las siguientes actividades: zapatero, pescador, triciclero, costurero, chofer, albañil y artesano.

\* Dentro de técnico se hace referencia a las siguientes actividades: soldador, operador de maquinaria pesada, coreógrafo, minero, cajero, auxiliar contable, gestor de cobranzas y analista de créditos.



\*Dentro de crianza de animales se hace referencia a aquellos encuestados que se dedican a la cría de aves y ganado porcino.

\* Dentro de oficios se hace referencia a las siguientes actividades: zapatero, pescador, triciclero, costurero, chofer, albañil y artesano.

\* Dentro de técnico se hace referencia a las siguientes actividades: soldador, operador de maquinaria pesada, coreógrafo, minero, cajero, auxiliar contable, gestor de cobranzas y analista de créditos.

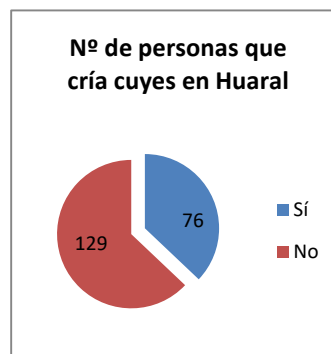


## II.- DATOS DE LA CIUDAD DE HUARAL

### 1.- Datos sobre la crianza de cuyes en Huaral

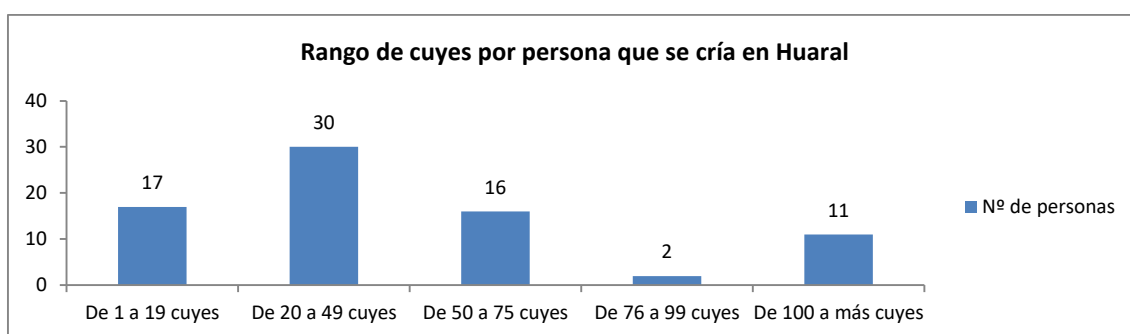
#### ¿Cría usted cuyes?

Cría cuyes	Nº de personas
Sí	76
No	129
TOTAL	205



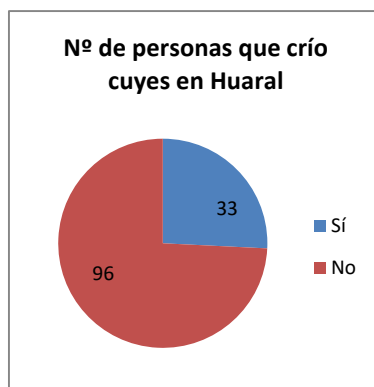
#### ¿Cuántos cuyes cría usted?

Nº de cuyes	Nº de familias
De 1 a 19 cuyes	17
De 20 a 49 cuyes	30
De 50 a 75 cuyes	16
De 76 a 99 cuyes	2
De 100 a más cuyes	11
TOTAL	76



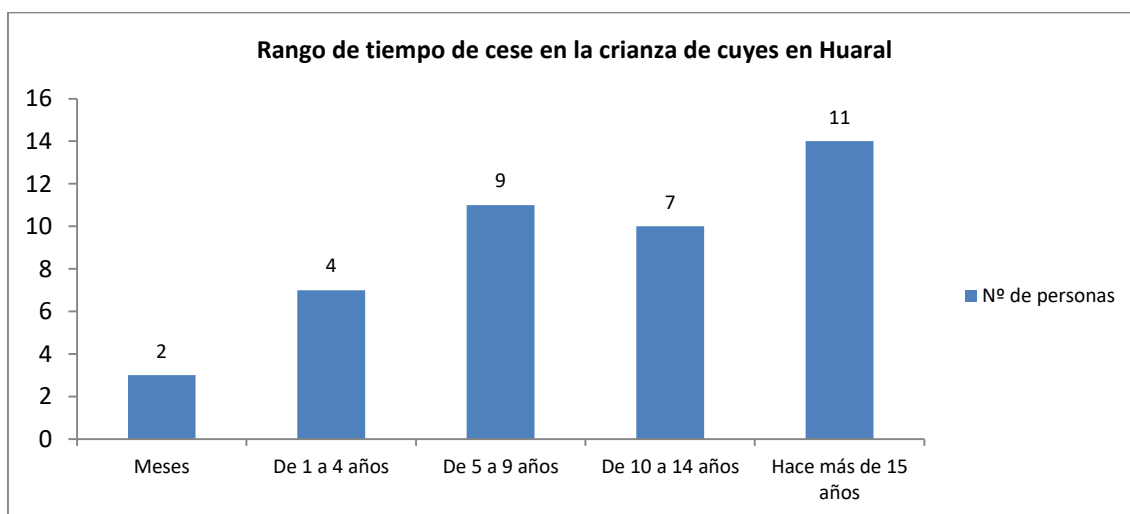
#### Información si las personas que hoy no crían cuyes, alguna vez criaron

Crió cuyes	Nº de personas
Sí	33
No	96
TOTAL	129



### **¿Hace cuanto tiempo dejaron de criar?**

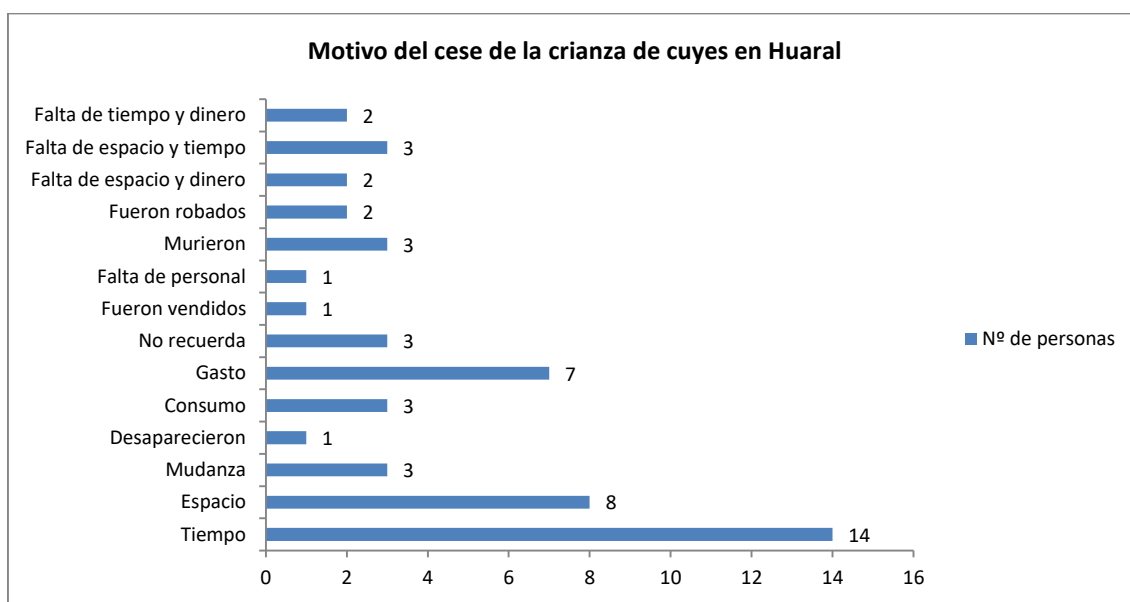
Tiempo de cese de la crianza	Nº de personas
Meses	2
De 1 a 4 años	4
De 5 a 9 años	9
De 10 a 14 años	7
Hace más de 15 años	11
TOTAL	33



### **¿Por qué dejó de criar cuyes?**

Motivo del cese de la crianza	Nº de personas
Falta de Tiempo	14
Falta de Espacio	8
Mudanza	3
Desaparecieron	1
Consumo	3
Mucho Gasto	7
No recuerda	3

Fueron vendidos	1
Falta de personal para su cuidado	1
Murieron	3
Fueron robados	2
Falta de espacio y dinero	2
Falta de espacio y tiempo	3
Falta de tiempo y dinero	2

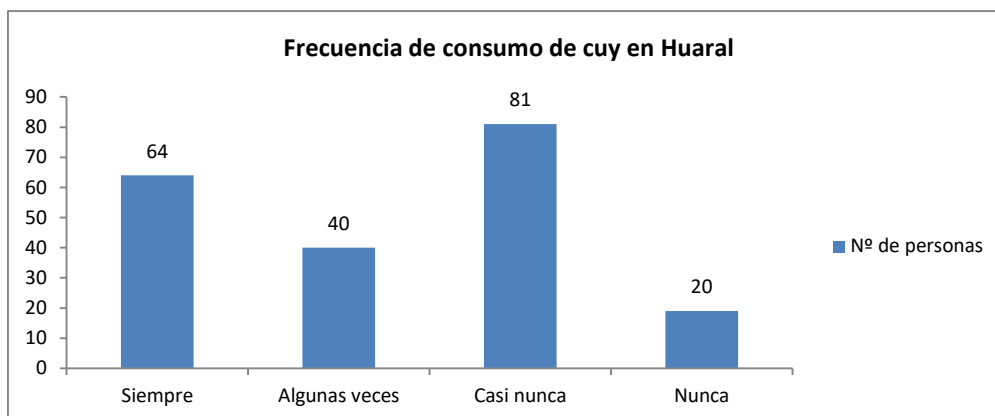


\* Respuestas múltiples.

## 2.- DATOS SOBRE LA ALIMENTACIÓN A BASE DE CUY EN LA CIUDAD DE HUARAL

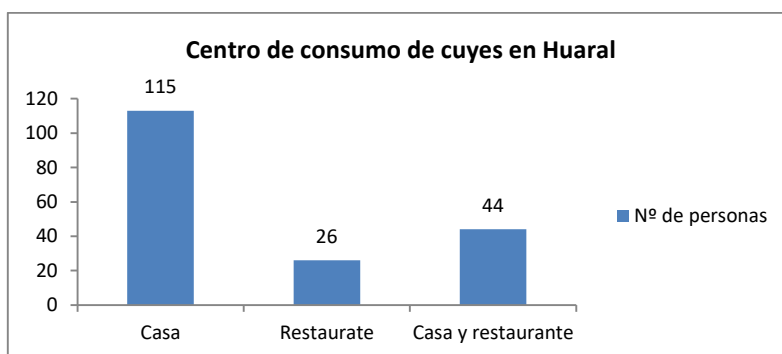
### ¿Qué tan frecuente come cuy?

Frecuencia de consumo de cuy	Nº de personas
Siempre	64
Algunas veces	40
Casi nunca	81
Nunca	20
<b>TOTAL</b>	<b>205</b>



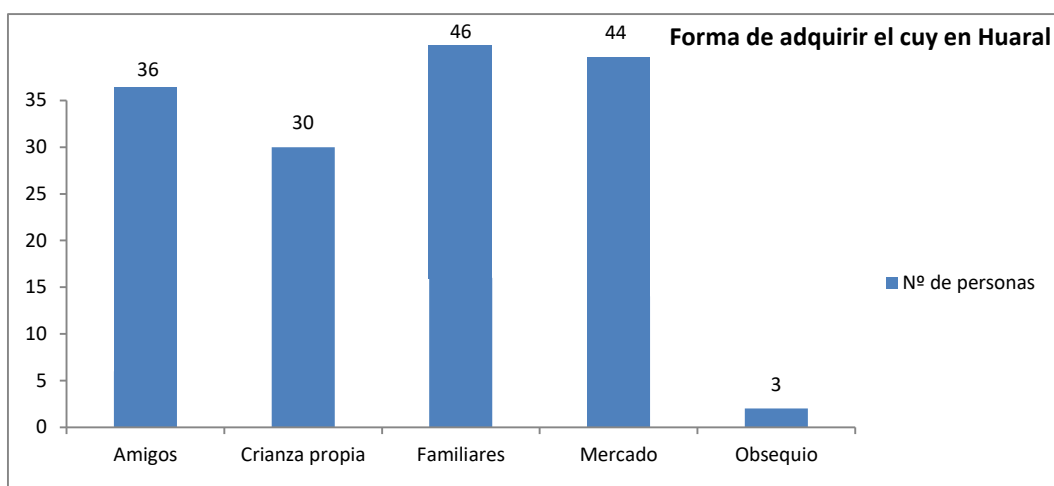
### **Lugar donde consumen cuyes en Huaral**

Lugar de consumo de cuy	Nº de personas
Casa	115
Restaurante	26
Casa y restaurante	44
	185



### **Forma en que adquieren los cuyes para cocinarlo en sus viviendas**

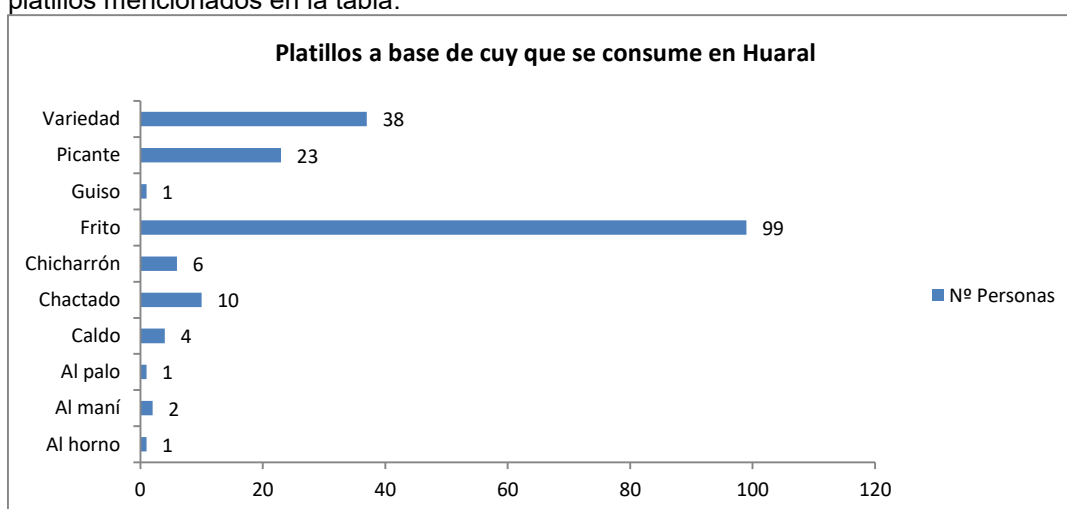
Forma de adquirir el cuy	Nº de personas
Amigos	36
Crianza propia	30
Familiares	46
Mercado	44
Obsequio	3
TOTAL	159



**¿En que platos o potajes consumen los cuyes en la ciudad de Huaral?**

Platos	Nº Personas
Al horno	1
Al maní	2
Al palo	1
Caldo	4
Chactado	10
Chicharrón	6
Frito	99
Guiso	1
Picante	23
Variedad	38
TOTAL	185

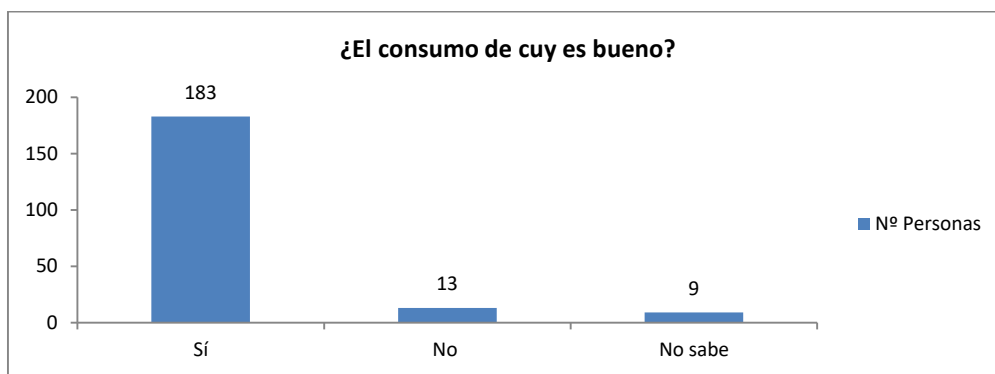
\*Dentro de variedad se está incluyendo a aquellos encuestados que contestaron de dos a más platillos mencionados en la tabla.



\*Dentro de variedad se está incluyendo a aquellos encuestados que contestaron de dos a más platillos mencionados en la tabla.

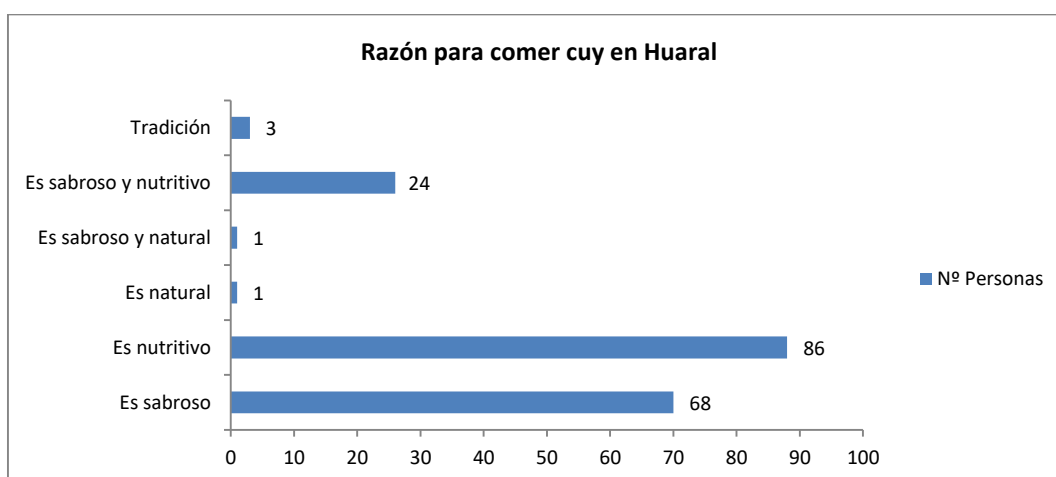
### **¿Considera que el consumo de cuyes es bueno?**

El consumo de cuy es bueno	Nº Personas
Sí	183
No	13
No sabe	9
TOTAL:	205



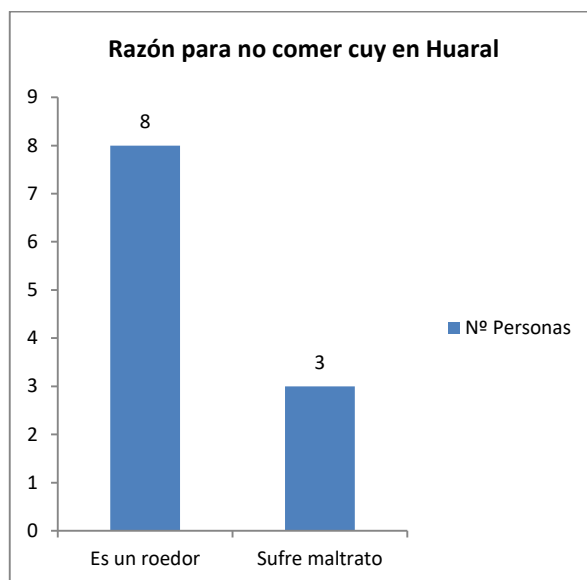
### **¿Por qué considera que es bueno su consumo?**

Razón para comerlo	Nº Personas
Es sabroso	68
Es nutritivo	86
Es natural	1
Es sabroso y natural	1
Es sabroso y nutritivo	24
Tradición	3
TOTAL:	183



### **¿Porqué considera que es malo el consumo de cuy?**

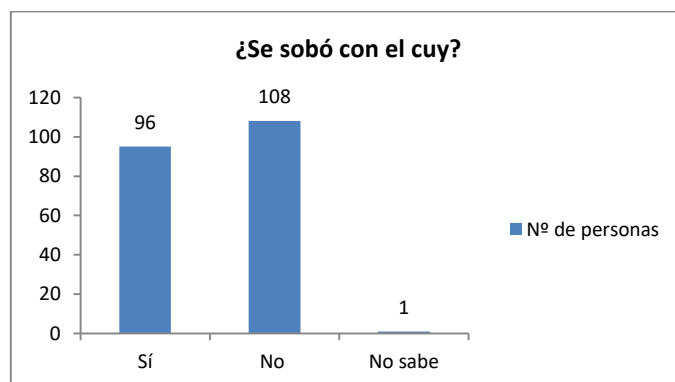
Razón para no comerlo	Nº Personas
Es un roedor	8
Sufre maltrato	3
No sabe	2
TOTAL:	13



### **3.- DATOS EL USO MEDICINAL DEL CUY EN HUARAL**

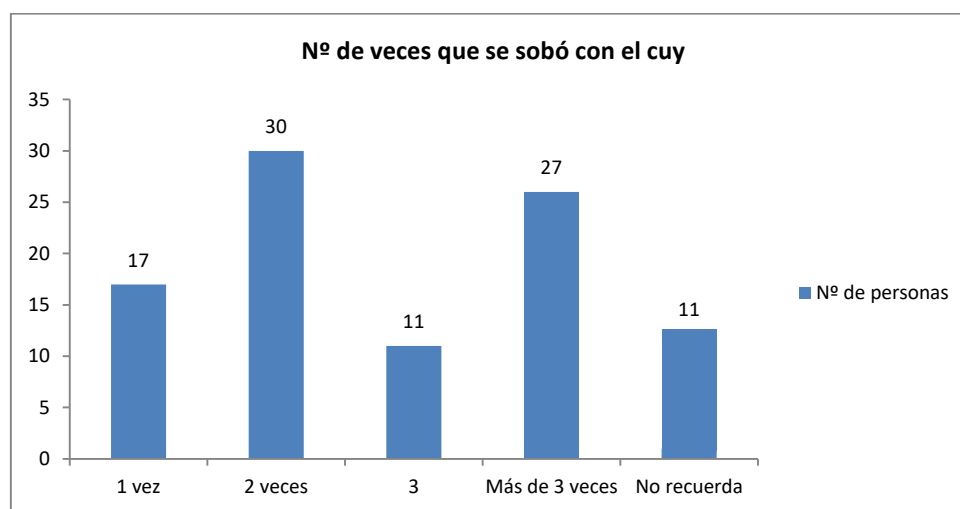
#### **¿Alguna vez se ha sobado o jubeado con cuy para curarse de enfermedades?**

Se sobó con el cuy	Nº de personas
Sí	96
No	108
No sabe	1
TOTAL	205



### **¿Cuántas veces se ha sobado con cuy para curar enfermedades?**

Nº de veces que se sobó con el cuy	Nº de personas
1 vez	17
2 veces	30
3	11
Más de 3 veces	27
No recuerda	11
TOTAL:	96



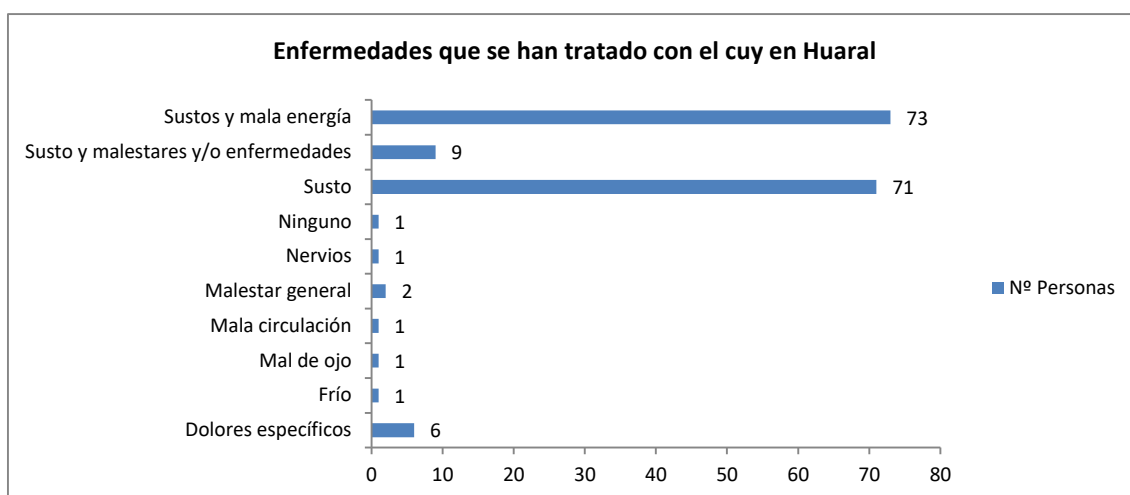
### **¿Qué enfermedades se ha tratado con el jubeo del cuy?**

Qué enfermedades se ha tratado	Nº Personas
Dolores específicos	6
Frío	1
Mal de ojo	1
Mala circulación	1
Malestar general	2
Nervios	1
Ninguno	1
Susto	71
Susto y malestares y/o enfermedades	9
Sustos y mala energía	73
TOTAL:	96 Encuestad

\*Con dolores específicos hacemos referencia a los dolores situados en el abdomen, la espalda y los pulmones.

\* Respuestas múltiples.



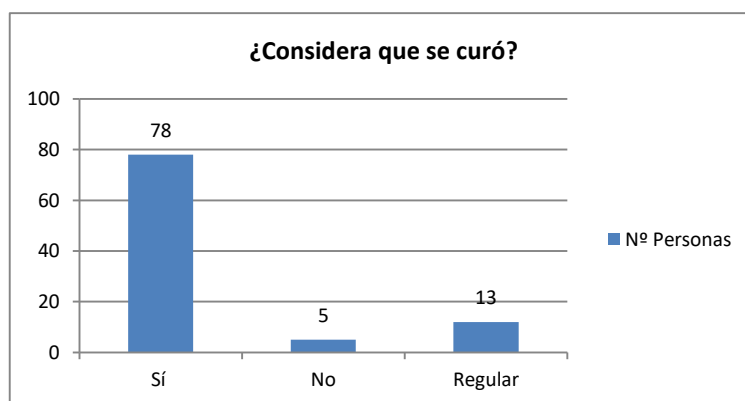


\*Con dolores específicos hacemos referencia a los dolores situados en el abdomen, la espalda y los pulmones.

\* Respuestas múltiples.

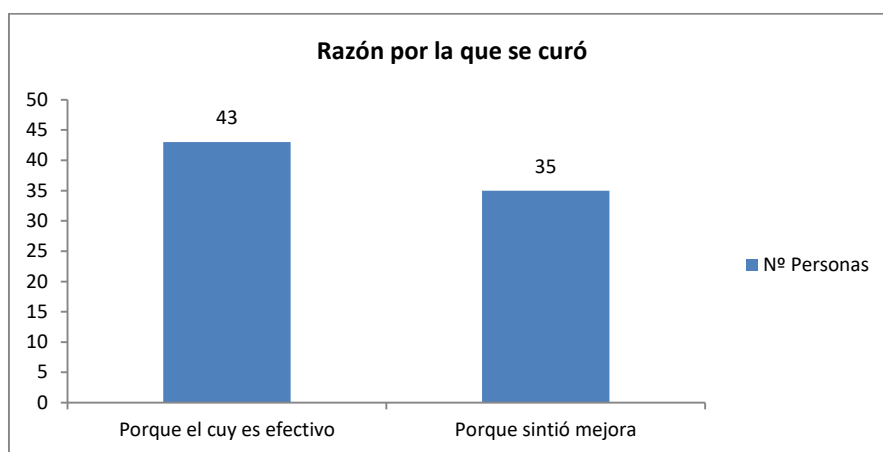
**¿Considera usted que se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

Considera que se curó	Nº Personas
Sí	78
No	5
Regular	13
TOTAL:	96



**¿Por qué afirma usted que se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

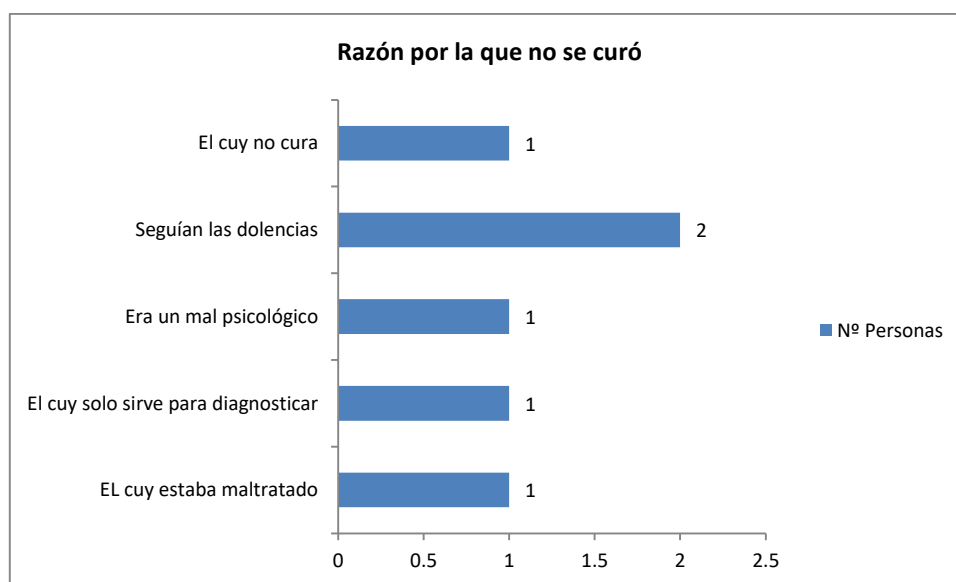
Razón por la que se curó	Nº Personas
Porque el cuy es efectivo	43
Porque sintió mejora	35
TOTAL	78



**¿Por qué afirma usted que no se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

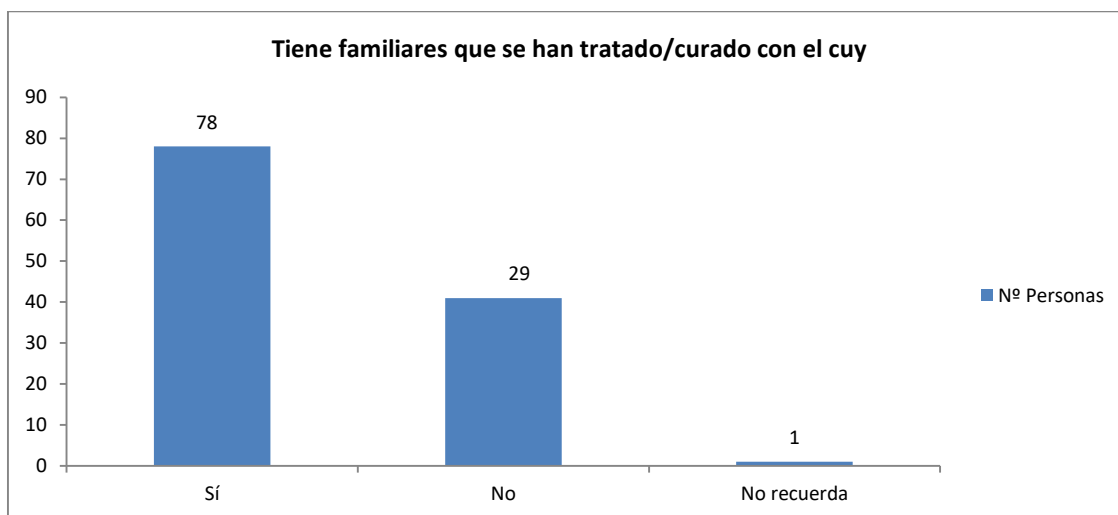
Razón por la que no se curó	Nº Personas
EL cuy estaba maltratado	1
El cuy solo sirve para diagnosticar	1
Era un mal psicológico	1
Seguían las dolencias	2
El cuy no cura	1

- Una respuesta múltiple.



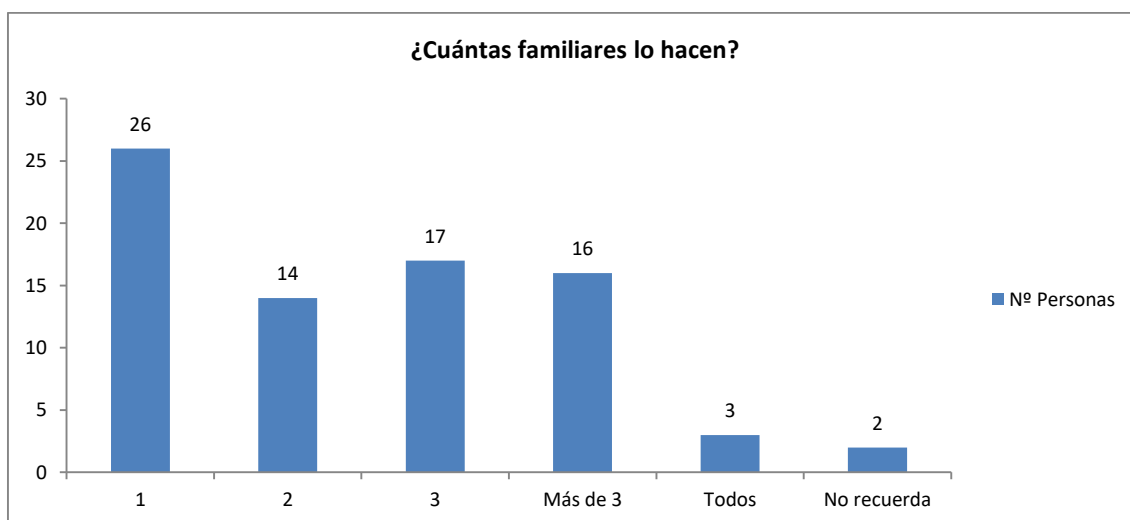
**Pregunta a las personas que personalmente no se han tratado con cuy, si tienen familiares cercanos que se han tratado con cuy las enfermedades que padecían**

Tiene familiares que se han tratado/curado con el cuy	Nº Personas
Sí	78
No	29
No recuerda	1
TOTAL:	108



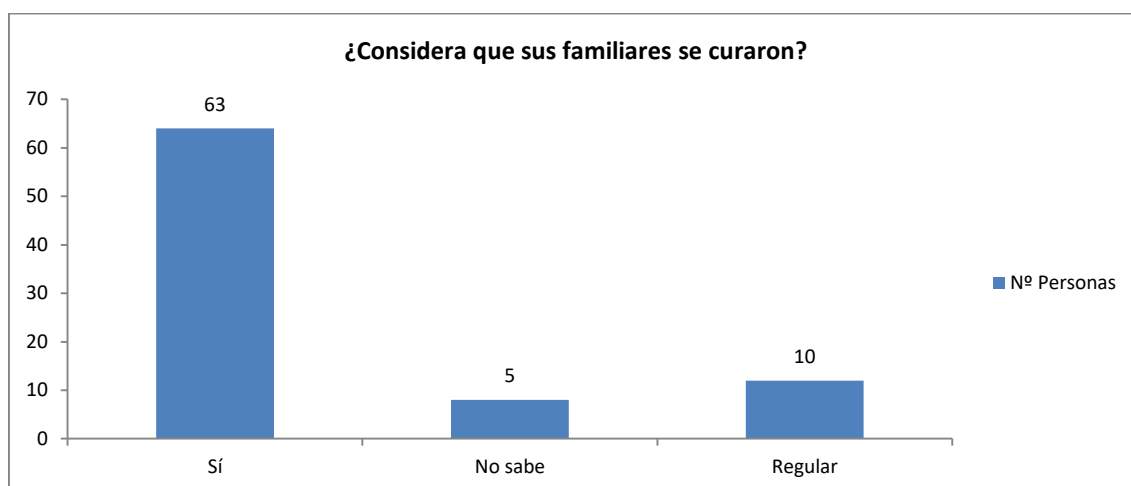
**¿Cuántos familiares cercanos se han tratado con cuy las enfermedades que padecían?**

Cuántos familiares lo hacen	Nº Personas
1	26
2	14
3	17
Más de 3	16
Todos	3
No recuerda	2
TOTAL	78



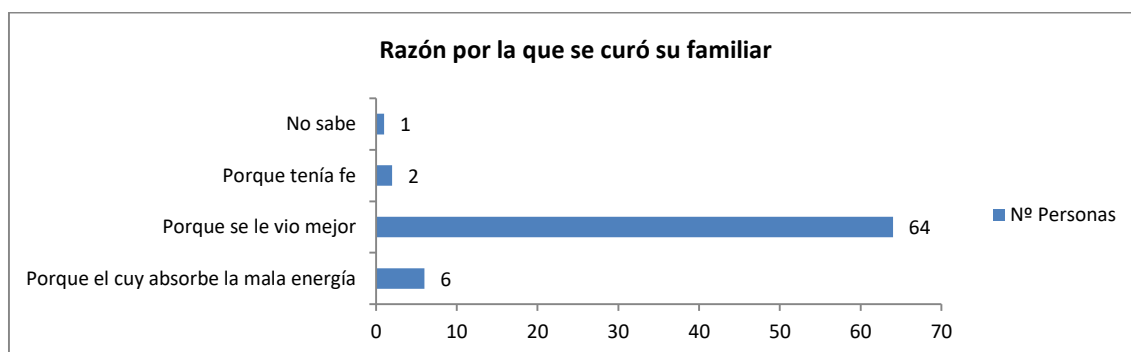
**¿Considera que sus familiares curaron sus enfermedades con el jubeo del cuy?**

Considera que sus familiares se curaron	Nº Personas
Sí	63
No sabe	5
Regular	10
TOTAL:	78



**¿Porqué considera usted que sus familiares se curaron de las enfermedades que padecían con el jubeo del cuy?**

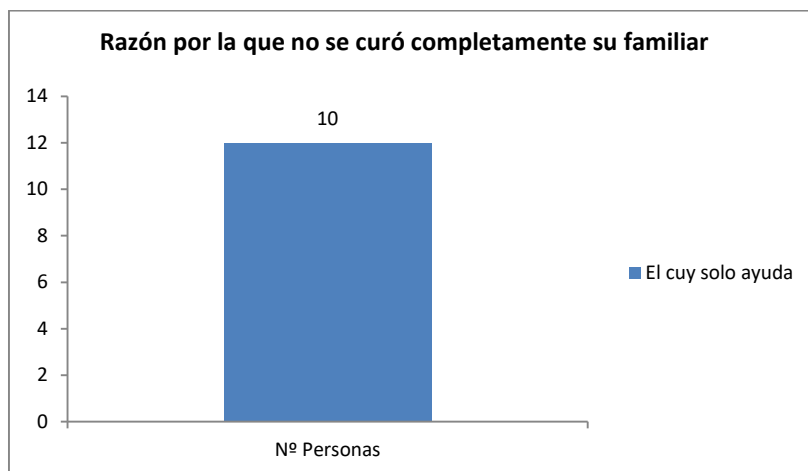
Razón por la que se curó su familiar	Nº Personas
Porque el cuy absorbe la mala energía	6
Porque se le vio mejor	64
Porque tenía fe	2
No sabe	1
TOTAL	63



\* Respuestas múltiples.

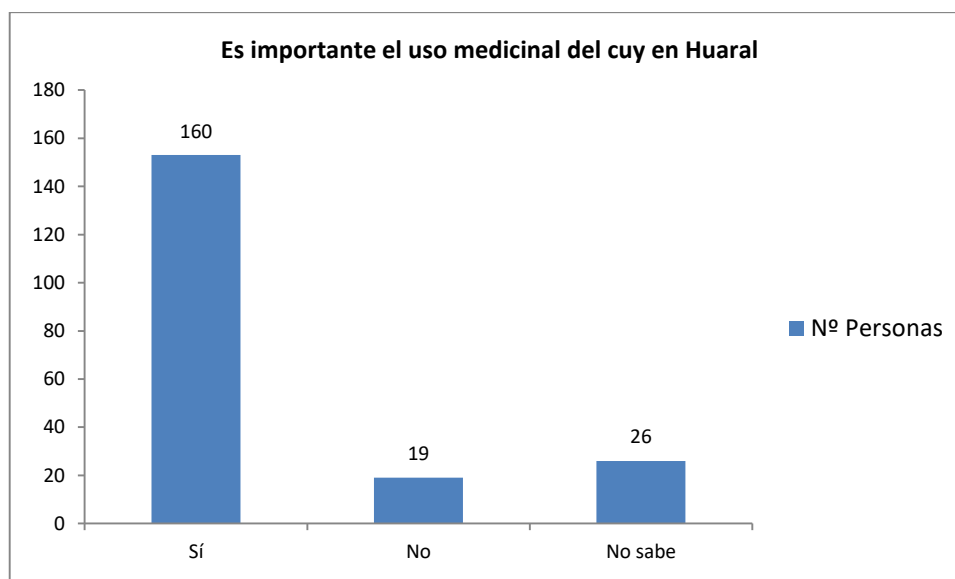
**¿Por qué considera usted que sus familiares se curaron solo regular de las enfermedades que padecían con el jubeo del cuy?**

Razón por la que no se curó completamente su familiar	Nº Personas
El cuy solo ayuda	10



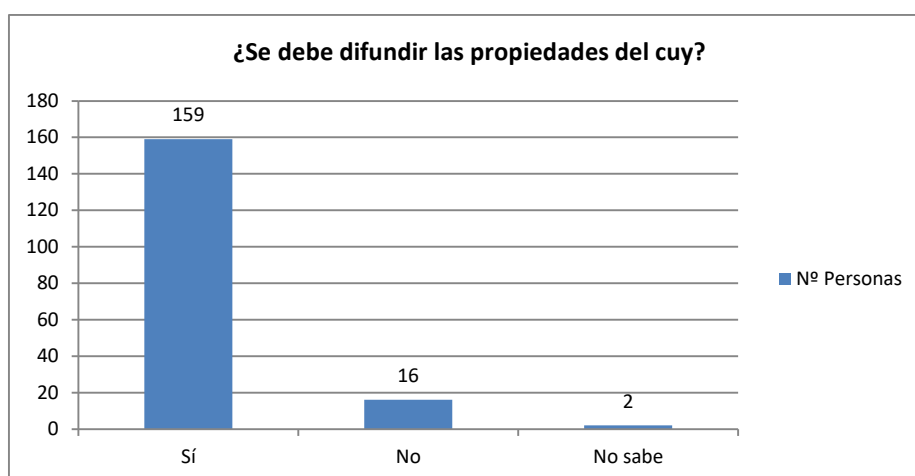
**¿Considera usted que es importante el uso medicinal del cuy?**

Es importante el uso medicinal del cuy	Nº Personas
Sí	160
No	19
No sabe	26
TOTAL	205



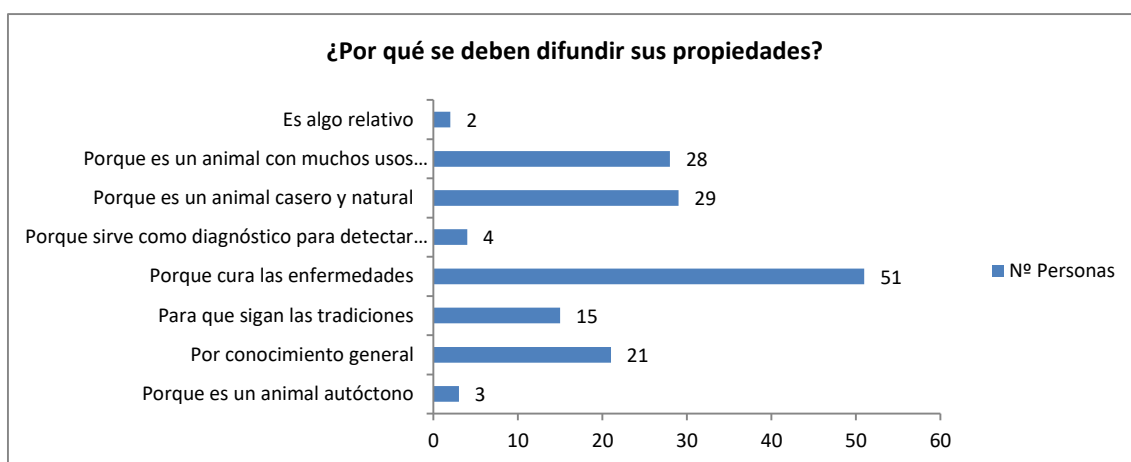
**¿Considera usted que se debe difundir las propiedades del cuy?**

Se debe difundir las propiedades del cuy	Nº Personas
Sí	159
No	16
No sabe	2
Prefiere no opinar	28
<b>TOTAL</b>	<b>205</b>



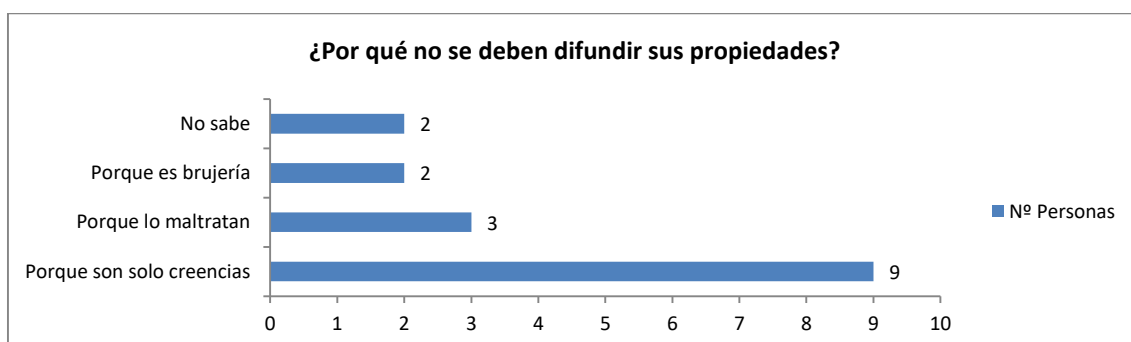
**¿Porqué considera usted que si se debe difundir las propiedades del cuy?**

Por qué se deben difundir sus propiedades	Nº Personas
Porque es un animal autóctono	3
Por conocimiento general	21
Para que sigan las tradiciones	15
Porque cura las enfermedades	51
Porque sirve como diagnóstico para detectar enfermedades	4
Porque es un animal casero y natural	29
Porque es un animal con muchos usos (nutricionales y medicinales)	28
Es algo relativo	2
No sabe	6
<b>TOTAL</b>	<b>159</b>



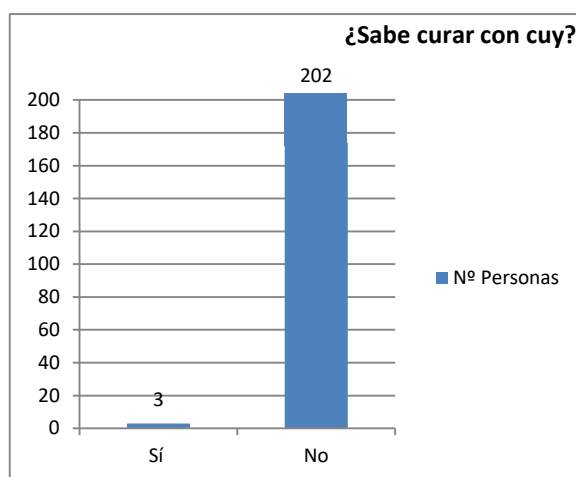
**¿Por qué considera usted que no se debe difundir las propiedades del cuy?**

Por qué no se deben difundir sus propiedades	Nº Personas
Porque son solo creencias	9
Porque lo maltratan	3
Porque es brujería	2
No sabe	2
<b>TOTAL</b>	<b>16</b>



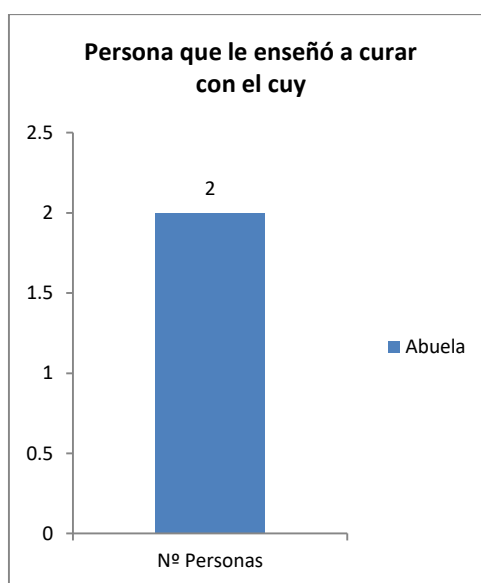
**¿Sabe usted curar enfermedades mediante el jubeo con cuy?**

Sabe curar con cuy	Nº Personas
Sí	3
No	202
<b>TOTAL</b>	<b>205</b>



**¿Quién le enseñó a jubear con cuy?**

Quién le enseñó	Nº Personas
Abuela	2
No precisa	1
<b>TOTAL</b>	<b>3</b>



### III.- DATOS DE LA CIUDAD DE CHANCAY

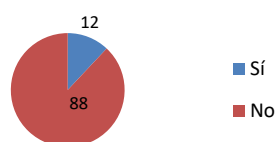
#### 1.- DATOS SOBRE LA CRIANZA DE CUYES EN CHANCAY

**¿Cría usted cuyes?**



Cría cuyes	Nº de personas
Sí	12
No	88

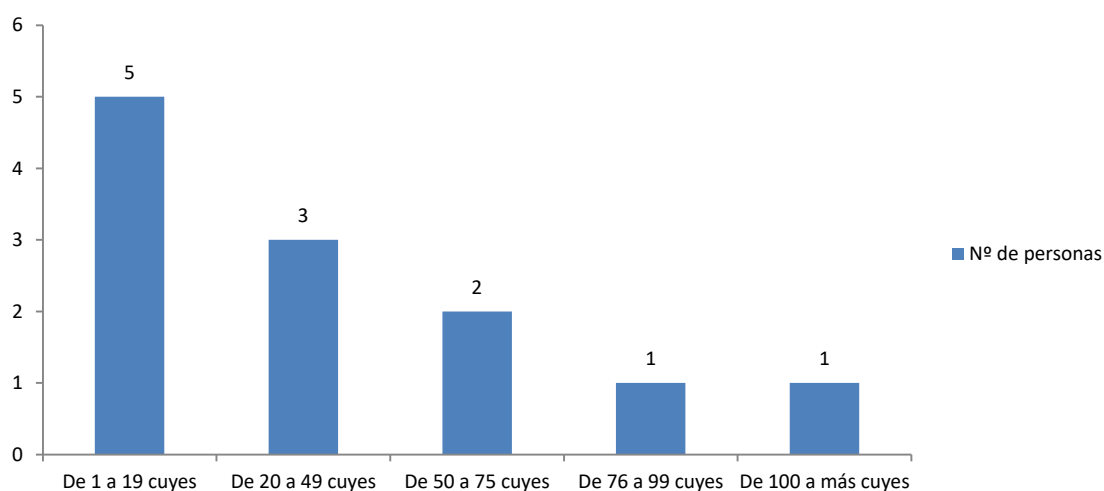
**Nº de personas que crían  
cuyes en Chancay**



### **¿Cuántos cuyes cría usted?**

Nº de cuyes	Nº de personas
De 1 a 19 cuyes	5
De 20 a 49 cuyes	3
De 50 a 75 cuyes	2
De 76 a 99 cuyes	1
De 100 a más cuyes	1

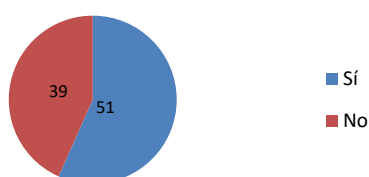
**Rango de cuyes criados por persona en Chancay**



### **Información si las personas que hoy no crían cuyes, alguna vez criaron**

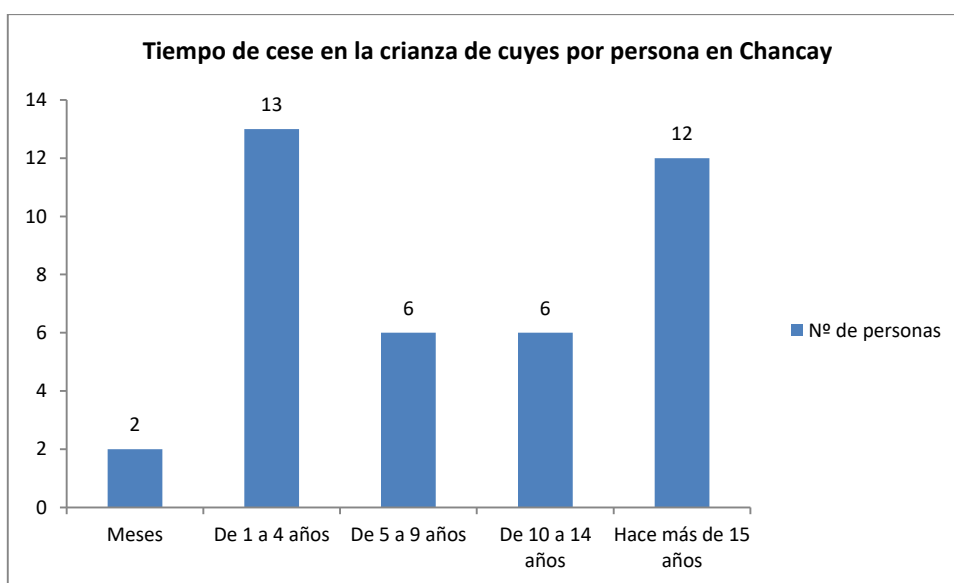
Crió cuyes	Nº de personas
Sí	51
No	39

**Nº de personas que crió cuyes en  
Chancay**



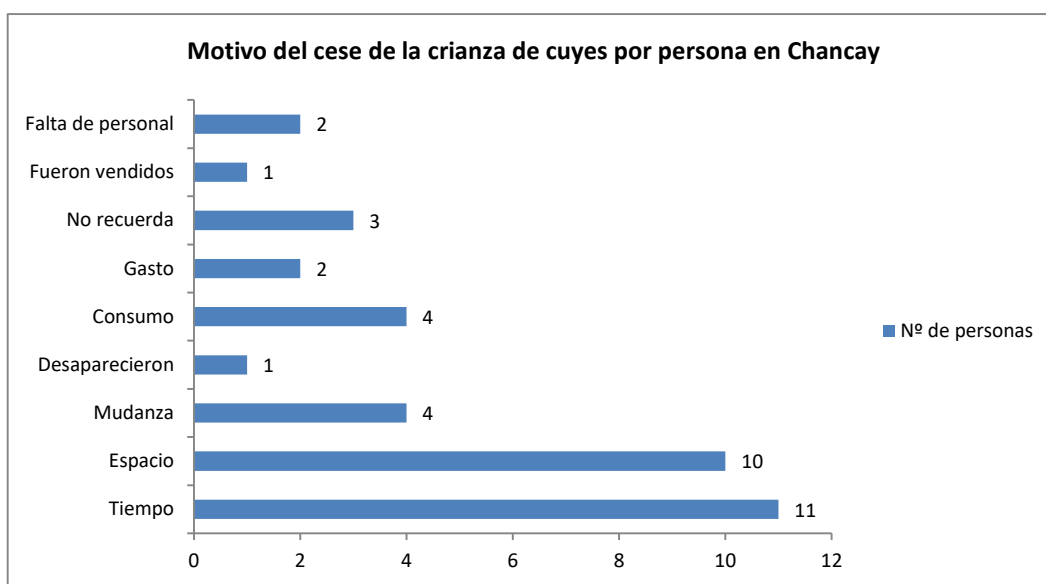
### **¿Hace cuanto tiempo dejaron de criar?**

Tiempo de cese de la crianza	Nº de personas
Meses	2
De 1 a 4 años	13
De 5 a 9 años	6
De 10 a 14 años	6
Hace más de 15 años	12



### **¿Por qué dejó de criar cuyes?**

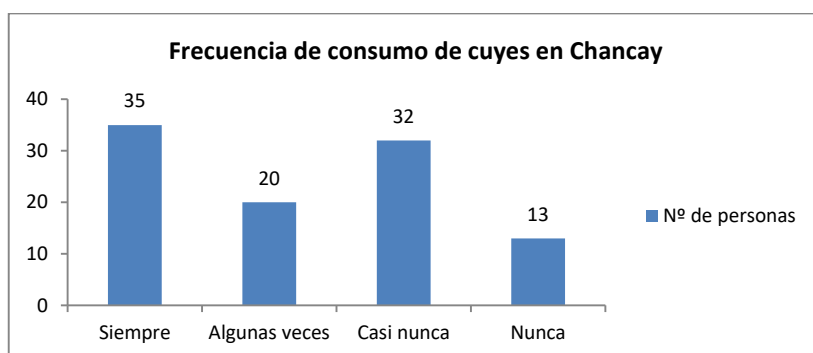
Motivo del cese de la crianza	Nº de personas
Tiempo	11
Espacio	10
Mudanza	4
Desaparecieron	1
Consumo	4
Gasto	2
No recuerda	3
Fueron vendidos	1
Falta de personal	2



## 2.- DATOS SOBRE LA ALIMENTACIÓN A BASE DE CUY EN LA CIUDAD DE CHANCAY

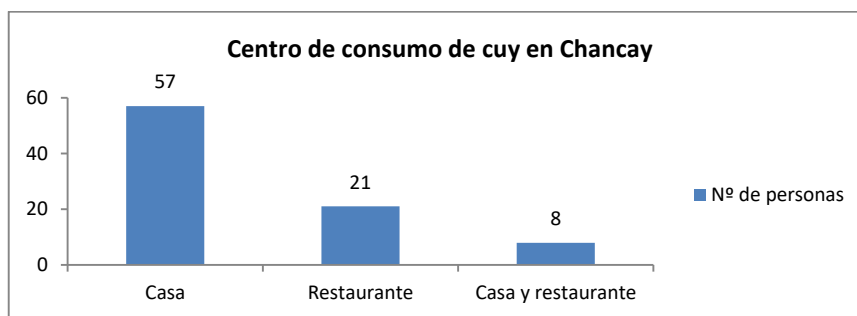
### ¿Qué tan frecuente come cuy?

Frecuencia de consumo de cuy	Nº de personas
Siempre	35
Algunas veces	20
Casi nunca	32
Nunca	13



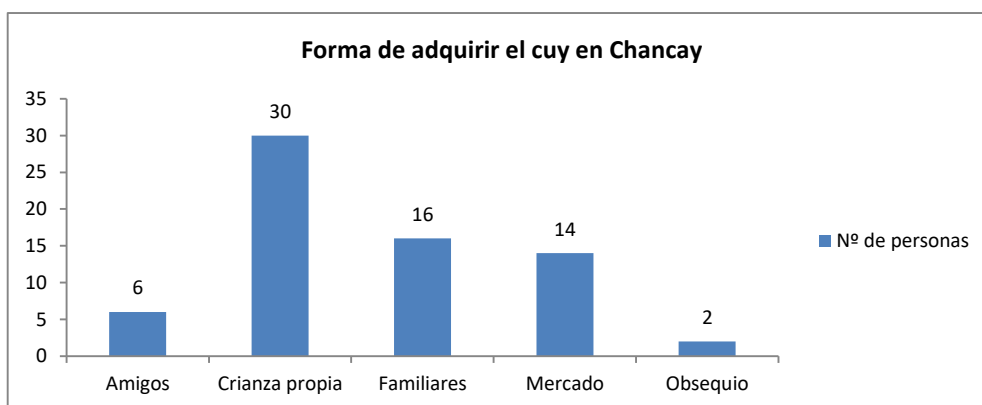
### Lugar donde consumen cuyes en Chancay

Centro de consumo de cuy	Nº de personas
Casa	57
Restaurante	21
Casa y restaurante	8



**Forma en que adquieren los cuyes para cocinarlo en sus viviendas**

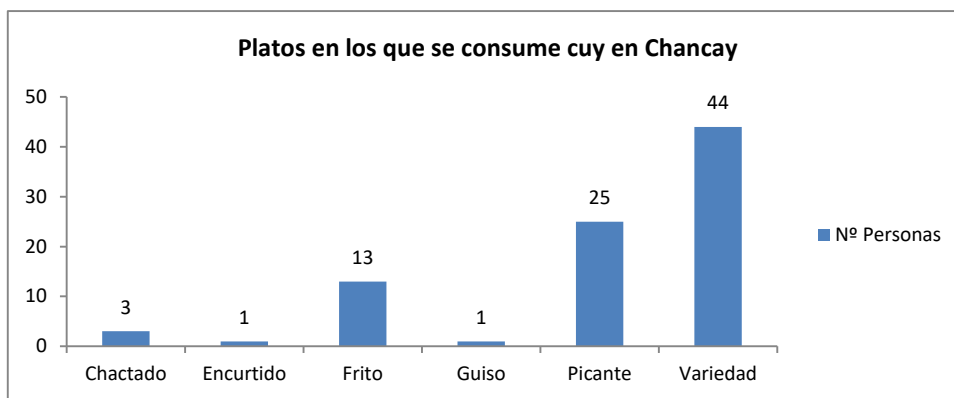
Forma de adquirir el cuy	Nº de personas
Amigos	6
Crianza propia	30
Familiares	16
Mercado	14
Obsequio	2



**¿En que platos o potajes consumen los cuyes en la ciudad de Huaral?**

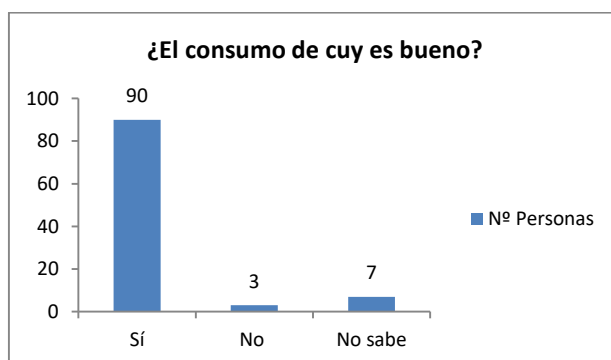
Platos	Nº Personas
Chactado	3
Encurtido	1
Frito	13
Guiso	1
Picante	25
Variedad	44

\*En variedad se incluye a aquellos encuestados que respondieron más de dos a más de los platillos mencionados en el cuadro



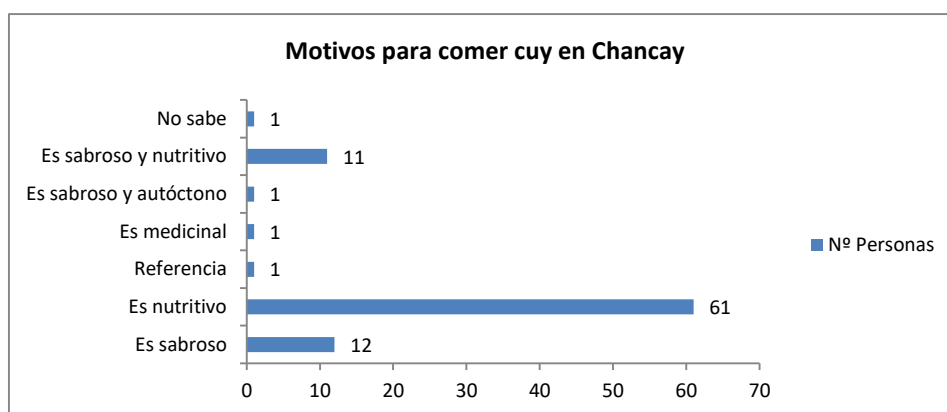
**¿Considera que el consumo de cuyes es bueno?**

El consumo de cuy es bueno	Nº Personas
Sí	90
No	3
No sabe	7



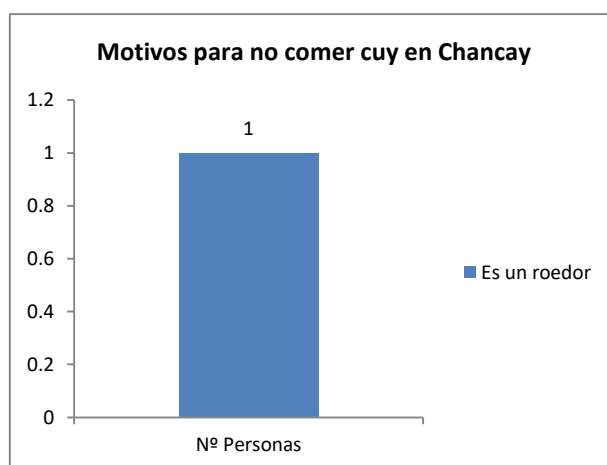
**¿Por qué considera que es bueno su consumo?**

Razón para comerlo	Nº Personas
Es sabroso	12
Es nutritivo	61
Referencia	1
Es medicinal	1
Es sabroso y autóctono	1
Es sabroso y nutritivo	11
No sabe	1



**¿Porqué considera que es malo el consumo de cuy?**

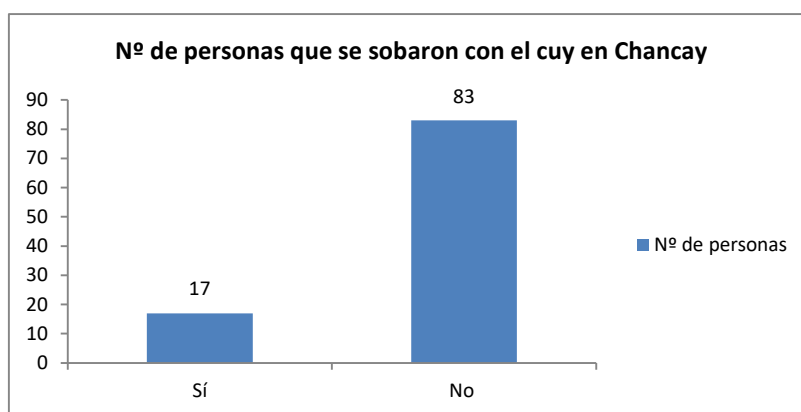
Razón para no comerlo	Nº Personas
Es un roedor	1



### 3.- DATOS EL USO MEDICINAL DEL CUY EN CHANCAY

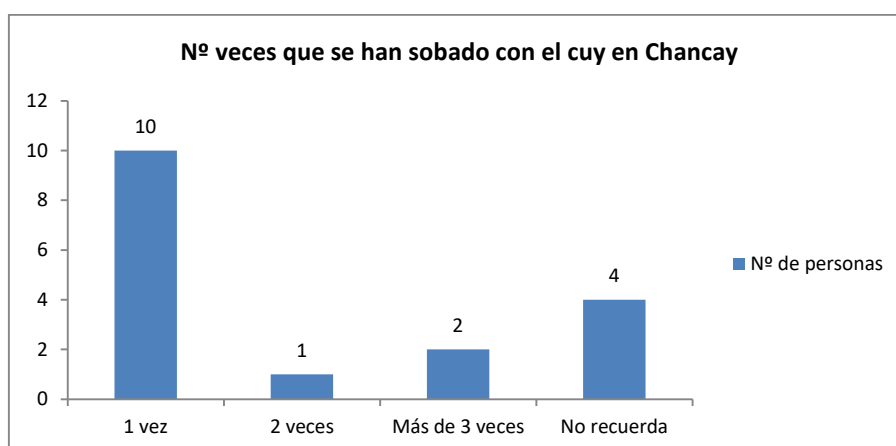
**¿Alguna vez se ha sobado o jubeado con cuy para curarse de enfermedades?**

Se sobó con el cuy	Nº de personas
Sí	17
No	83
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>



**¿Cuántas veces se ha sobado con cuy para curar enfermedades?**

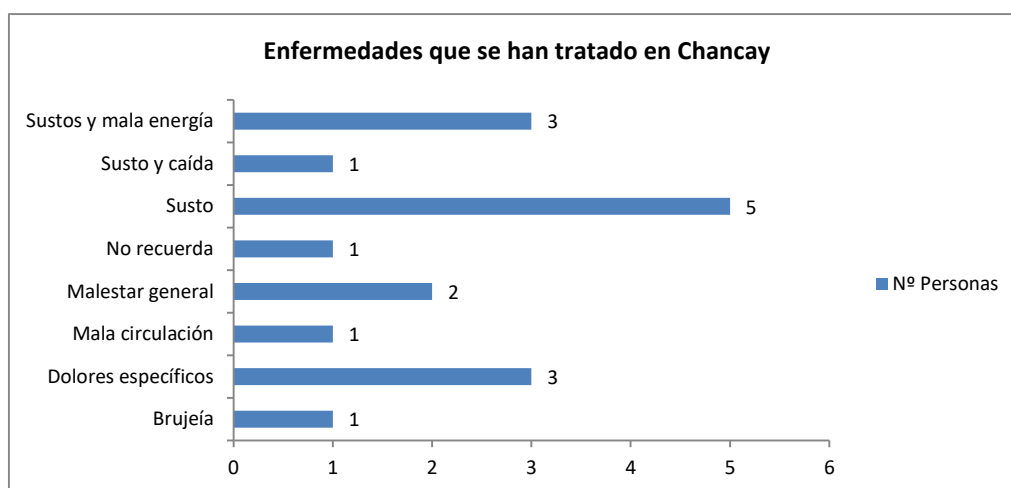
Nº de veces que se sobó con el cuy	Nº de personas
1 vez	10
2 veces	1
Más de 3 veces	2
No recuerda	4
<b>TOTAL</b>	<b>17</b>



**¿Qué enfermedades se ha tratado con el jubeo del cuy?**

Qué enfermedades se ha tratado	Nº Personas
Brujería	1
Dolores específicos	3
Mala circulación	1
Malestar general	2
No recuerda	1
Susto	5
Susto y caída	1
Sustos y mala energía	3
<b>TOTAL</b>	<b>17</b>

\*Con dolores específicos hacemos referencia a los dolores situados en el abdomen, la espalda y los pulmones.



\*Con dolores específicos hacemos referencia a los dolores situados en el abdomen, la espalda y los pulmones.

**¿Considera usted que se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

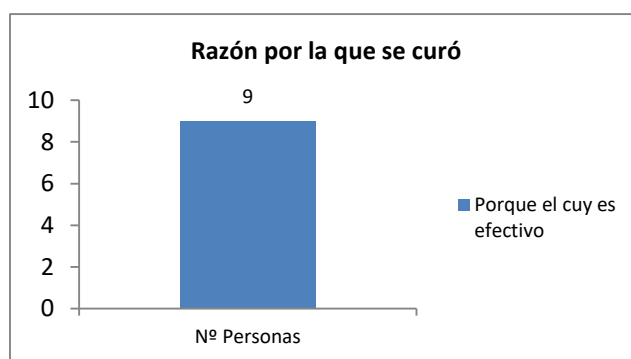
Considera que se curó	Nº Personas
Sí	9
No	8
<b>TOTAL</b>	<b>17</b>



**¿Por qué afirma usted que se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

Razón por la que se curó	Nº Personas
Porque el cuy es efectivo	9





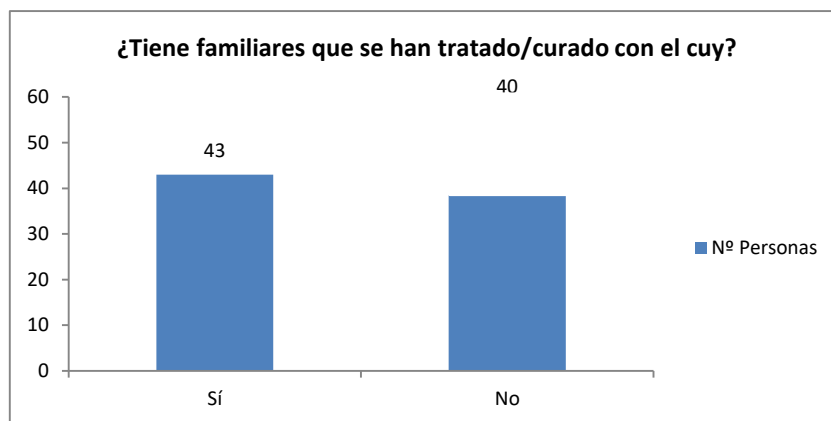
**¿Por qué afirma usted que no se curó de la enfermedad que padecía con el jubeo del cuy?**

Razón por la que no se curó	Nº Personas
El curandero se murió	1
El cuy solo sirve para diagnosticar	5
Era un mal psicológico	1
Seguían las dolencias	1
<b>TOTAL:</b>	<b>8</b>



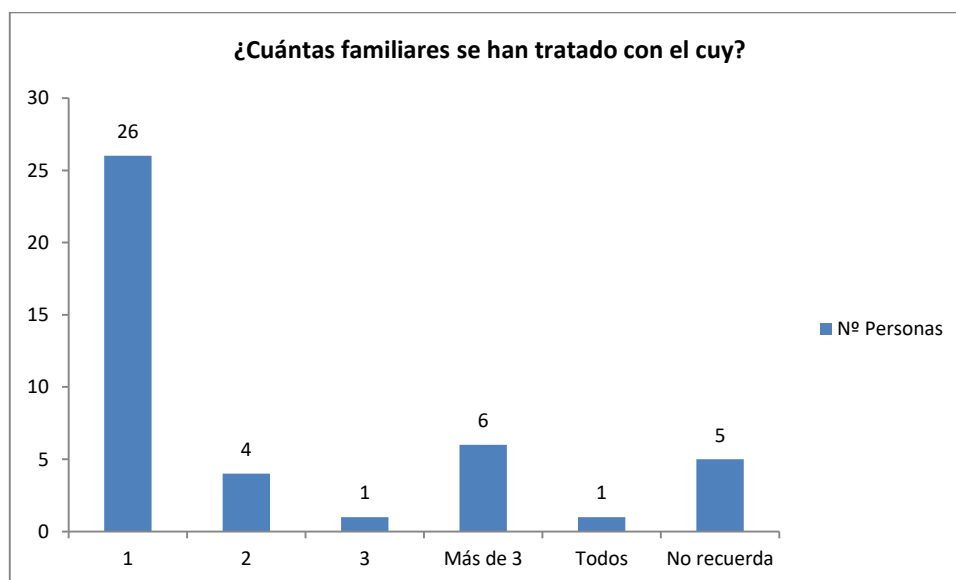
**Pregunta a las personas que personalmente no se han tratado con cuy, si tiene familiares cercanos que se han tratado con cuy las enfermedades que padecían**

Tiene familiares que se han tratado/curado con el cuy	Nº Personas
Sí	43
No	40
<b>TOTAL:</b>	<b>83</b>



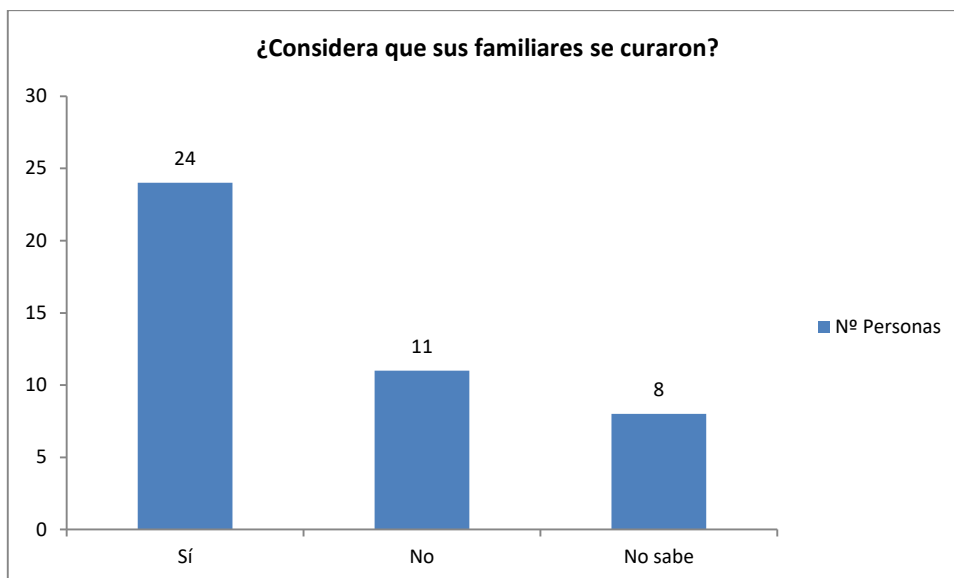
**¿Cuántos familiares cercanos se han tratado con cuy las enfermedades que padecían?**

Cuántas familiares lo hacen	Nº Personas
1	26
2	4
3	1
Más de 3	6
Todos	1
No recuerda	5
<b>TOTAL</b>	<b>43</b>



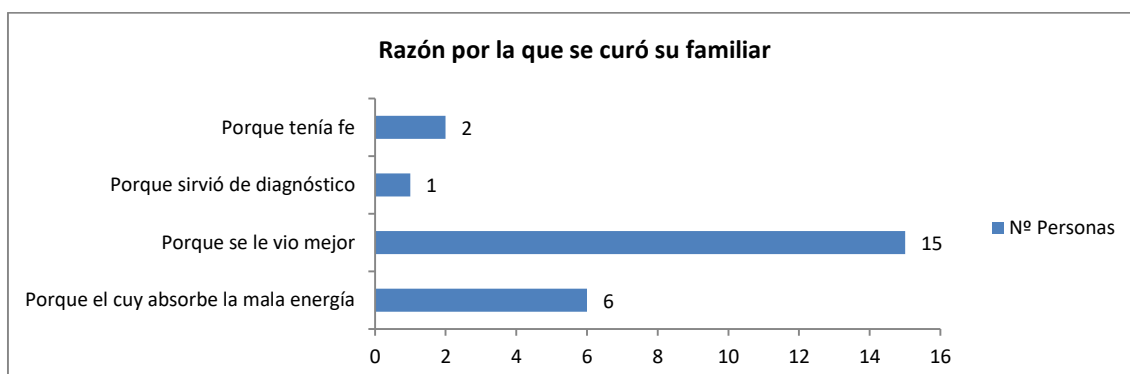
**¿Considera que sus familiares curaron sus enfermedades con el jubeo del cuy?**

Considera que sus familiares se curaron	Nº Personas
Sí	24
No	11
No sabe	8
<b>TOTAL</b>	<b>43</b>



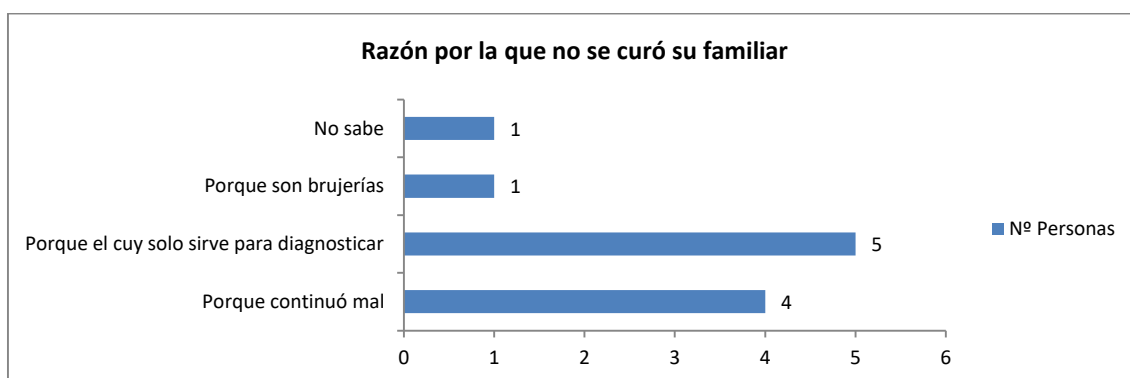
**¿Porqué considera usted que sus familiares se curaron de las enfermedades que padecían con el jubeo del cuy?**

Razón por la que se curó su familiar	Nº Personas
Porque el cuy absorbe la mala energía	6
Porque se le vio mejor	15
Porque sirvió de diagnóstico	1
Porque tenía fe	2
<b>TOTAL</b>	<b>24</b>



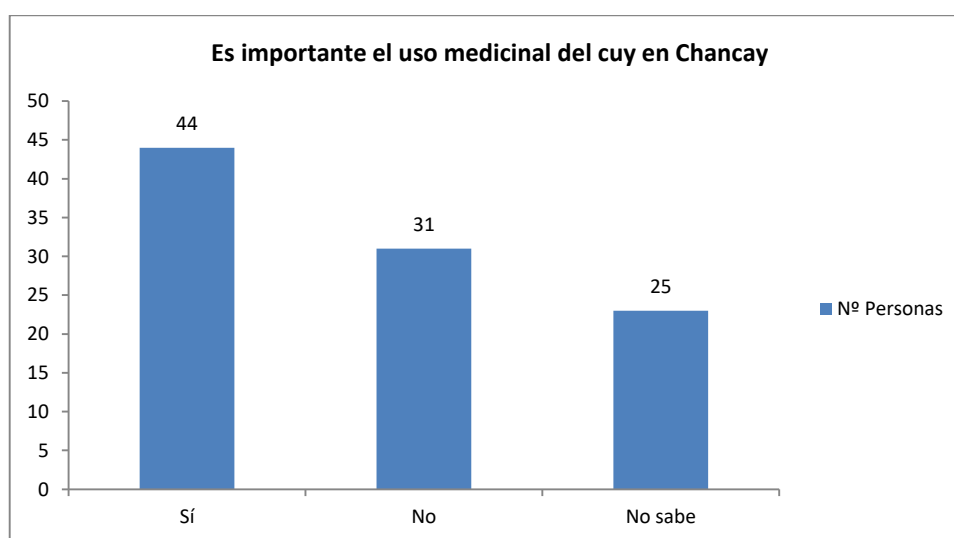
**¿Porqué considera usted que sus familiares no se curaron de las enfermedades que padecían con el jubeo del cuy?**

Razón por la que no se curó su familiar	Nº Personas
Porque continuó mal	4
Porque el cuy solo sirve para diagnosticar	5
Porque son brujerías	1
No sabe	1
<b>TOTAL</b>	<b>11</b>



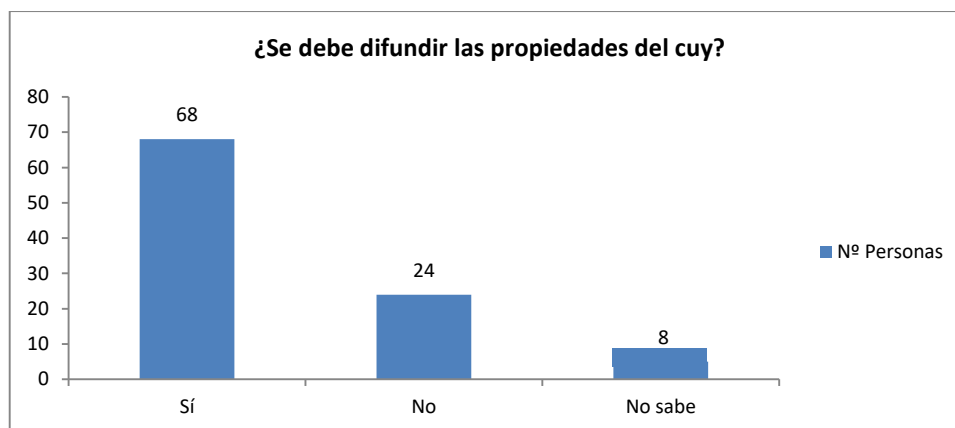
**¿Considera usted que es importante el uso medicinal del cuy?**

Es importante el uso medicinal del cuy	Nº Personas
Sí	44
No	31
No sabe	25
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>



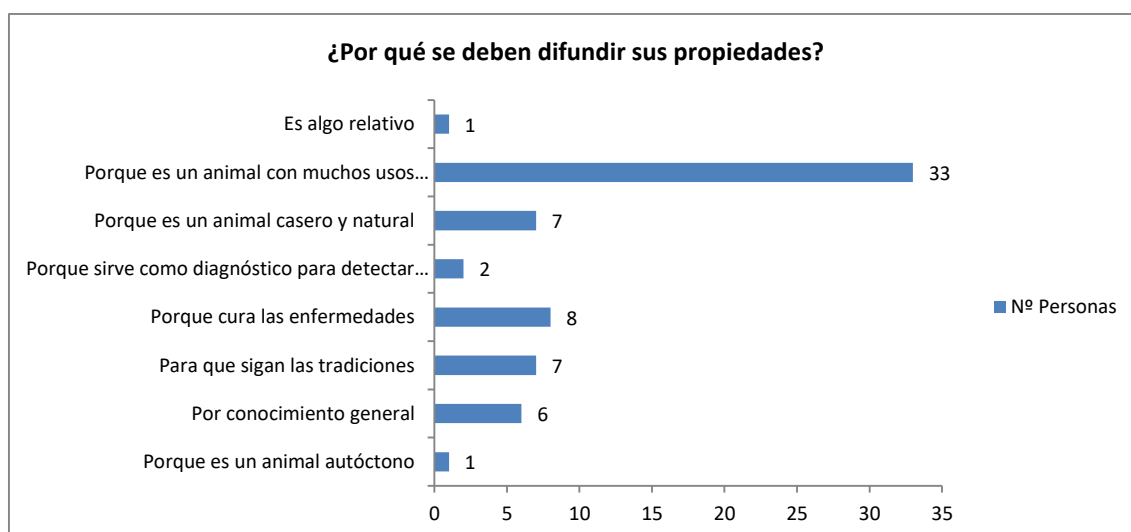
### ¿Considera usted que se debe difundir las propiedades del cuy?

Se debe difundir las propiedades del cuy	Nº Personas
Sí	68
No	24
No sabe	8



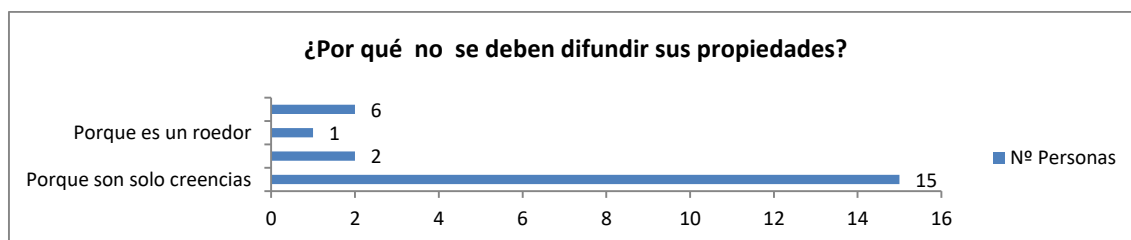
### ¿Porqué considera usted que si se debe difundir las propiedades del cuy?

Por qué se deben difundir sus propiedades	Nº Personas
Porque es un animal autóctono	1
Por conocimiento general	6
Para que sigan las tradiciones	7
Porque cura las enfermedades	8
Porque sirve como diagnóstico para detectar enfermedades	2
Porque es un animal casero y natural	7
Porque es un animal con muchos usos (nutricionales y medicinales)	33
Es algo relativo	1
No sabe	3
<b>TOTAL</b>	<b>68</b>



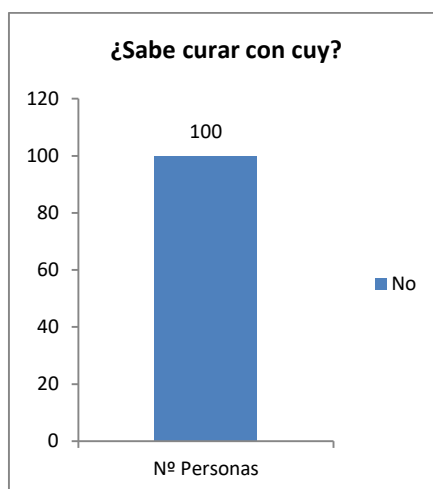
**¿Porqué considera usted que no se debe difundir las propiedades del cuy?**

Por qué no se deben difundir sus propiedades	Nº Personas
Porque son solo creencias	15
Porque lo maltratan	2
Porque es un roedor	1
No sabe	6
<b>TOTAL</b>	<b>24</b>



**¿Sabe usted curar enfermedades mediante el jubeo con cuy?**

Sabe curar con cuy	Nº Personas
No	100

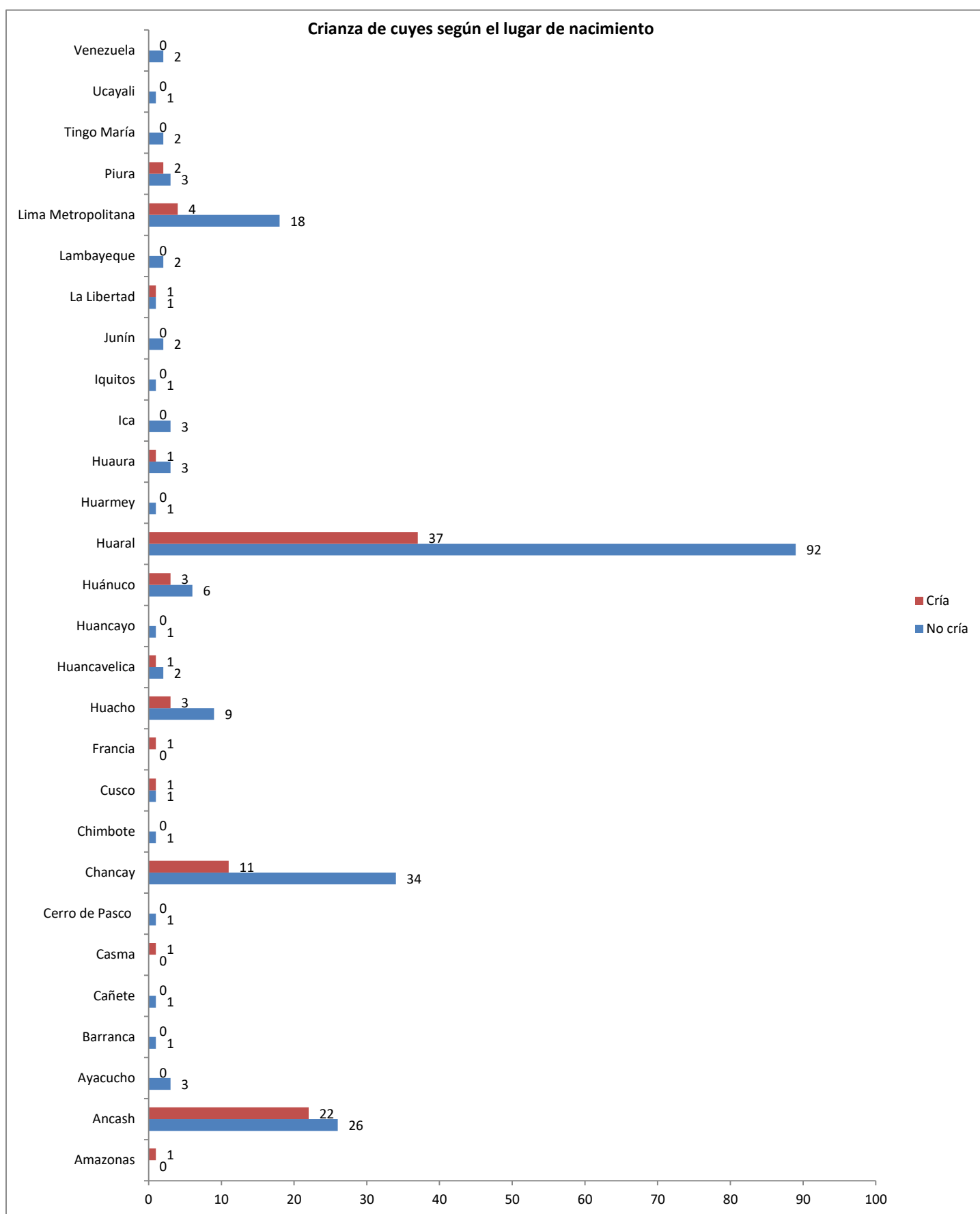


## IV.- DATOS CRUZADOS

**Relación entre lugar de nacimiento y crianza de cuyes**

Lugar de nacimiento	No cría	Cría
Amazonas	0	1
Ancash	26	22
Ayacucho	3	0
Barranca	1	0
Cañete	1	0

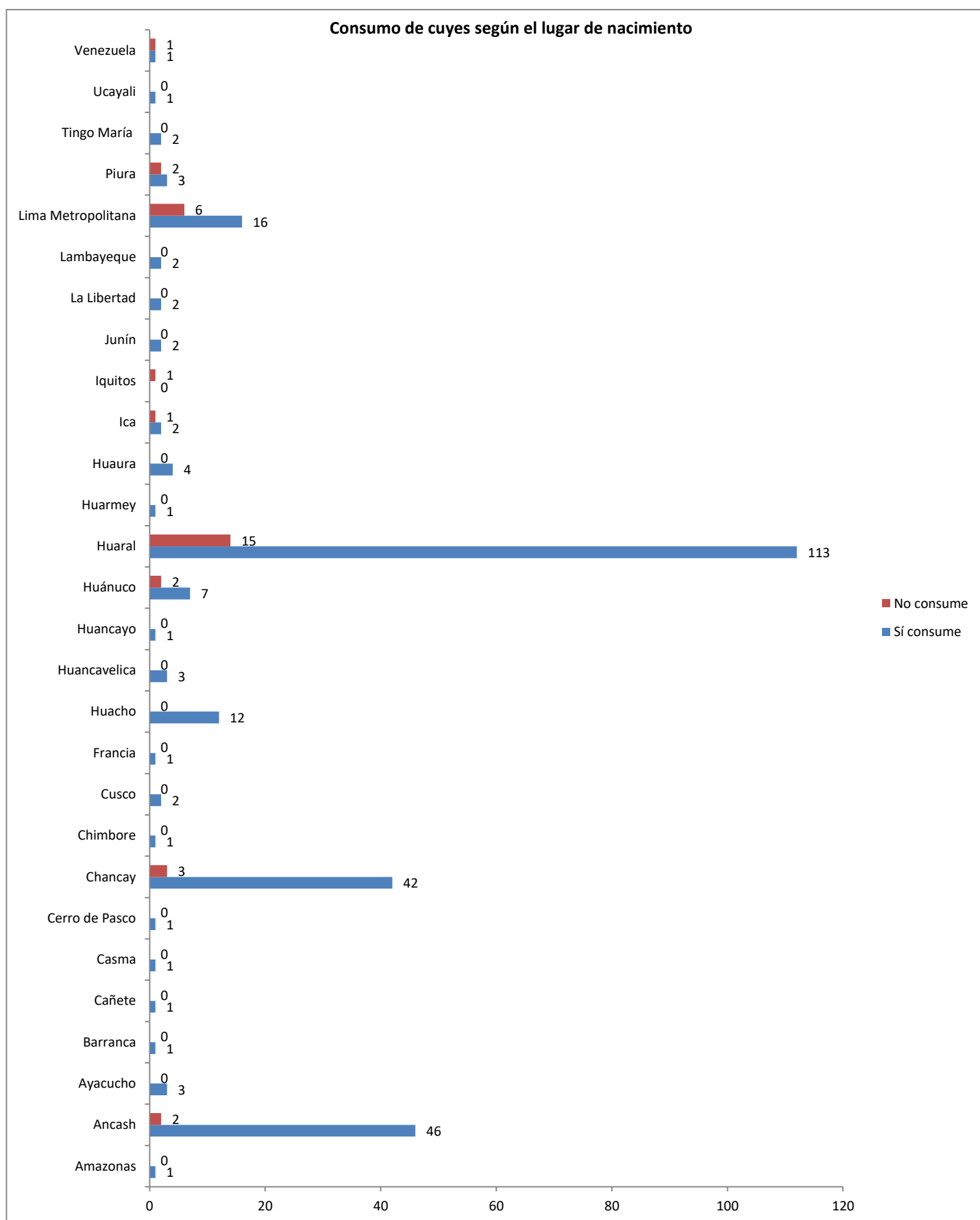
Casma	0	1
Cerro de Pasco	1	0
Chancay	34	11
Chimbote	1	0
Cusco	1	1
Francia	0	1
Huacho	9	3
Huancavelica	2	1
Huancayo	1	0
Huánuco	6	3
Huaral	92	37
Huarmey	1	0
Huaura	3	1
Ica	3	0
Iquitos	1	0
Junín	2	0
La Libertad	1	1
Lambayeque	2	0
Lima Metropolitana	18	4
Piura	3	2
Tingo María	2	0
Ucayali	1	0
Venezuela	2	0
<b>TOTAL</b>	<b>217</b>	<b>88</b>





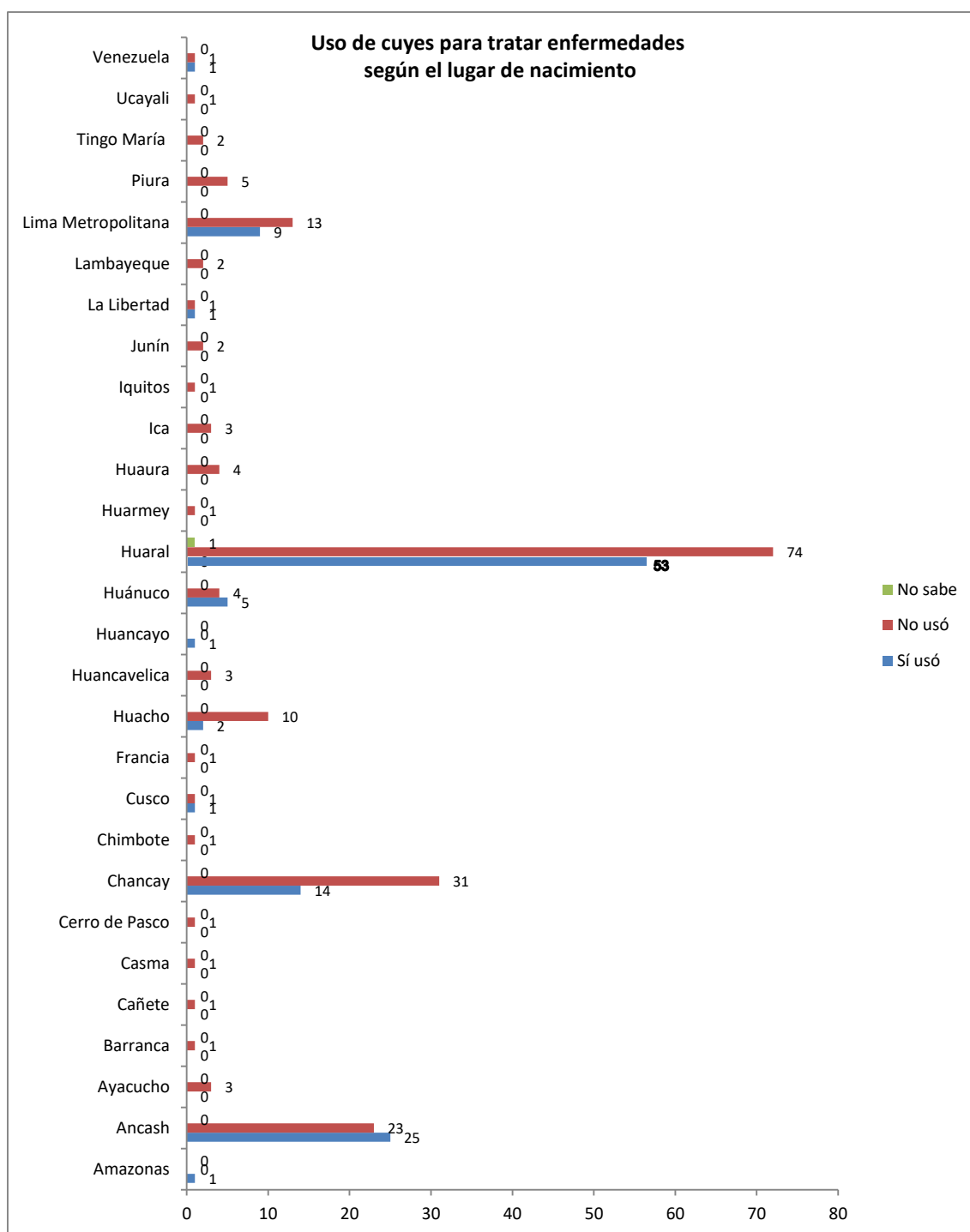
**Relación entre lugar de Nacimiento y consumo de cuy en alimentos**

Lugar de Nacimiento	Sí consume	No consume
Amazonas	1	0
Ancash	46	2
Ayacucho	3	0
Barranca	1	0
Cañete	1	0
Casma	1	0
Cerro de Pasco	1	0
Chancay	42	3
Chimbote	1	0
Cusco	2	0
Francia	1	0
Huacho	12	0
Huancavelica	3	0
Huancayo	1	0
Huánuco	7	2
Huaral	113	15
Huarmey	1	0
Huaura	4	0
Ica	2	1
Iquitos	0	1
Junín	2	0
La Libertad	2	0
Lambayeque	2	0
Lima Metropolitana	16	6
Piura	3	2
Tingo María	2	0
Ucayali	1	0
Venezuela	1	1
<b>TOTAL</b>	<b>272</b>	<b>33</b>



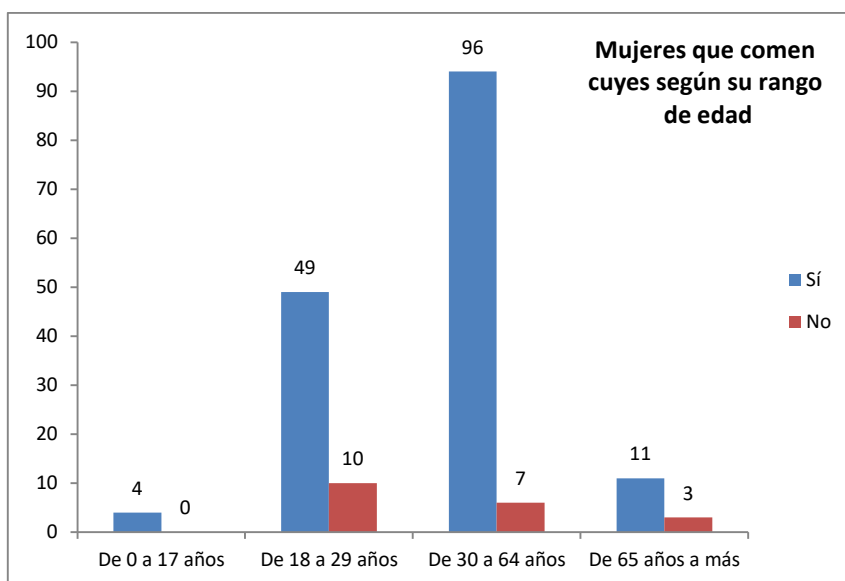
**Relación entre lugar de nacimiento y jubeo con cuy para curar enfermedades**

Lugar de nacimiento	Sí usó	No usó	No sabe
Amazonas	1	0	0
Ancash	25	23	0
Ayacucho	0	3	0
Barranca	0	1	0
Cañete	0	1	0
Casma	0	1	0
Cerro de Pasco	0	1	0
Chancay	14	31	0
Chimbote	0	1	0
Cusco	1	1	0
Francia	0	1	0
Huacho	2	10	0
Huancavelica	0	3	0
Huancayo	1	0	0
Huánuco	5	4	0
Huaral	53	74	1
Huarmey	0	1	0
Huaura	0	4	0
Ica	0	3	0
Iquitos	0	1	0
Junín	0	2	0
La Libertad	1	1	0
Lambayeque	0	2	0
Lima Metropolitana	9	13	0
Piura	0	5	0
Tingo María	0	2	0
Ucayali	0	1	0
Venezuela	1	1	0
<b>TOTAL</b>	<b>113</b>	<b>191</b>	<b>1</b>



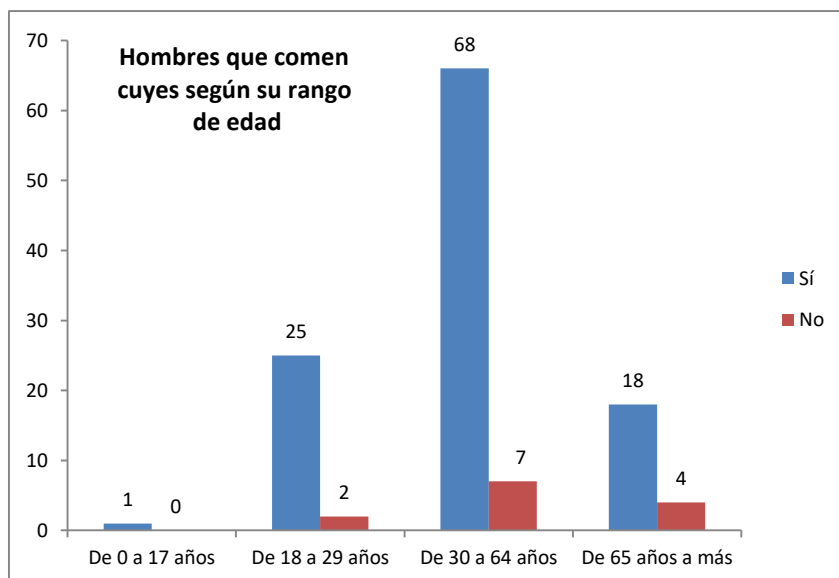
**Mujeres que comen cuyes según su rango de edad**

Rango de edad	Come cuyes	
	Sí	No
De 0 a 17 años	4	0
De 18 a 29 años	49	10
De 30 a 64 años	96	7
De 65 años a más	11	3
<b>TOTAL</b>	<b>160</b>	<b>20</b>



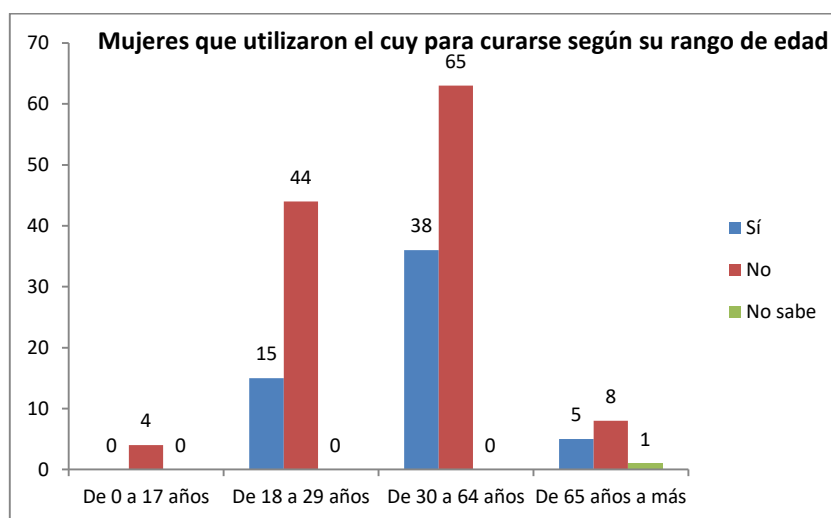
**Hombres que comen cuyes según su rango de edad**

Rango de edad	Come cuyes	
	Sí	No
De 0 a 17 años	1	0
De 18 a 29 años	25	2
De 30 a 64 años	68	7
De 65 años a más	18	4
<b>TOTAL</b>	<b>112</b>	<b>13</b>



**Mujeres que utilizaron el cuy para curarse según su rango de edad**

Rango de edad	Se ha jubeado con cuy		
	Sí	No	No sabe
De 0 a 17 años	0	4	0
De 18 a 29 años	15	44	0
De 30 a 64 años	38	65	0
De 65 años a más	5	8	1
<b>TOTAL</b>	<b>58</b>	<b>121</b>	<b>1</b>



**Hombres que utilizaron el cuy para curarse alguna enfermedad, según su rango de edad**

Rango de edad	Se cura con cuy	
	Sí	No
De 0 a 17 años	1	0
De 18 a 29 años	14	13
De 30 a 64 años	30	44
De 65 años a más	10	12
<b>TOTAL</b>	<b>55</b>	<b>69</b>

